سيّد حسين نصر

ثلاثة حكماء مسلمين



دار النهار للنشر

سيد حسين نصر

ثلاثة حكماء مسلمين



الطبعة الثانية

دار النهار للنشر

الى الشيخ عيسى نور الدين العلوي

نقله عن الانكليزية : صلاح الصاوي

راجع الترجمة ونقحها : ماجد فخري

THREE MUSLIM SAGES

دار النهار للنشر

الطبعة الأولى: ١٩٧١

بيروت ١٩٨٦

مقدّمة

من دواعي السرور أن تتاح لي فرصة تقديم هذا الكتاب الى اخواننا الأعزاء في عالم الفكر والحقيقة من أبناء العروبة . وكم أنا سعيد بلقائهم في مخيلتي هذه اللحظة التي تؤدي الكلمة فيها دورها الانساني الشريف في الربط بيننا .

ما أن تناولت القلم أستلهمه هذه الوشيجة المباركة ، حتى انبعث التساؤل في نفسي : لماذا يُنقل هذا الكتاب الى العربية ؟ ! وكان الجواب عن هذا السؤال سؤالاً آخر ، هو : بل لماذا يُكتب أصلاً بلغة غربية ، أعني الانكليزية ، مع أن مؤلفه شرقي العرق ، وموضوعه من صميم الثقافة العربيــة الاسلامية ؟! ولم أستبعد أن يدور السؤال نفسه في خلد القارىء ، خاصة اذا كان من أهل الحساسية والغيرة على تراثنا المجيــد .

إلاّ أنني تعلّلت بأن القارىء الكريم لا بدّ أن يجد لنا العذر إذا قدمنا له الأسباب التي من أجلها ألّف هذا الكتاب وأمثاله بالانكليزية ، ومن أجلها أيضاً نُقلت وتُنقل كتب أخرى الى العربية . بل ، لا بدّ أن ينصفنا ويقرنا على وجوب التوسع في هذا المضمار ؛ حتى نقدم تراثنا الفكري الإسلامي في حلّة اللغات الأخرى فضلاً عن الانكليزية ؛ أو بمعنى آخر ، أن نفتح خزائننا الفكرية بأيدينا الأمينة الواعية ، لمدى ما فيها من ذخائر عظيمة وقيم رفيعة ، وأن نحفظها من العبث والتطاول .

فالحقيقة أنني انتهجت هذا المسلك في هذا الكتاب وغيره عامداً . فما كان القصد منه إلاّ أن يوجّه الى الغرب والغربيين ؛ ومن ثم الى الدوائر الشرقية التي ترجّع أصداء الغرب في أجوائنا الفكرية

وتعكس أفكاره عنّا في مرايانا الثقافية ، واعيةً أو غير واعية ، وحسبها الثقة التي لم تفتح عينيها بعد ، والاطمئنان القائم على فقدان الثقة بالنفس .

إن هناك في الغرب من تهمّه الثقافة الاسلامية ويسعى جاهداً إلى تحصيلها ، خاصة في هذه الفـترة التي برزت ألوان المتناقضات وتشخصت بشكل اكتنف الانسان بالحيرة ، فكلما ازداد اطمئنانه الى وجوده الماديّ ، ازداد قلقه وتفاقمت تعاسته الروحية ؛ هذه الفترة التي يطالب العقل فيها كل ذي عقل ، والقلب كل ذي قلب ، بالتعرُّف الى حقيقة وضعه الوجودي وواجبه بالنسبة الى هذه الحياة التي أثبتت أنها في غاية الجدية والخطورة . وليس لهؤلاء المقبلين عـلى الحقيقة أينما كانت من مرجع في صدد الاسلام وثقافته وتمدنه ، إلاّ ما كتبه المستشرقون ، فهم لا يتقنون من اللغات الاسلامية الدرجة الكافية التي تحقق لهم الوصول الى ما ينشدون . فان كان هناك القليل منهم ممن قد اتّسم بالقدرة ، فانه بالغاً ما بلغ من التمكن من هذه اللغات ، لا يستطيع أن يصل الى أبعادها الرمزية وأعماقها التعبيرية العظمية ، لا سيما اللغة العربية بامكاناتها الخاصة الغنية عن التعريف .

كان من الممكن أن نكتفي بما قدّمه ويقدّمه المستشرقون الى أقوامهم في لغاتهم الخاصة ؛ فيما لو أنهم أنصفوا وتناولوا الحقائق بما يليق بها من القداسة الفكرية والدقة العلمية ، وما يتفق مع براءة القصد ، ويتنزّه عن الغرض ، إلا أن الكثير منهم قد حاد عن جادة الصواب ، وقصّر أو قصر ، فتجنّى على الحقائق الثابتة .

لقد نظروا الى الاسلام بالذات من زواياهم الخاصة ؛ فأضفوا عليه ما لديهم من أهواء ثقافية ، مغمضين عيونهم عن حقيقته وشخصيته الذاتية ، عامدين الى سبكه في قوالبهم الفكرية . فنراهم نظراً الى اطلاعاتهم ومعلوماتهم المبتسرة من جانب ، واصطباغهم بصبغات أخرى سابقة لا يستطيعون التحرر منها وتحري الحقيقة على أساس من صدق الفكر

والانصاف، من جانب آخر، قد اشتبه الأمر عليهم، ووقعوا أسرى عاداتهم في إطلاق مقولات لا تصحّ عليه . كما أخطأوا فهم الاصطلاحات الاسلامية ، فأوّلوها بحسب مفاهيمهم ؛ وهكذا انحرفوا بالكيان العقلي والديني للتمدن الاسلامي ، وانتزعوا شكله ، وأقحموا فيه ما ليس منه ولا يمتّ إليه بصلة ما .

فإن كانت هناك قلة يسيرة من المستشرقين الأكفاء حقاً قد راعت هذه الحرمة والتزمت الأمانة ، فأنصفت الاسلام وثقافته ، وقدرت حضارته حق التقدير ، فاستحقت الشكر على نبل مقصدها وشرف غايتها ، بل على أمانة منهجها ، فإن هذا لا يمنع أن الكثرة قد وصلت بالأمر الى حد لا يمكن التهاون معه أو السكوت عليه .

هذا ، وكان من الممكن أن نكتفي بالمتن الانكليزي من دون الترجمة إلى العربية ؛ إلاّ أن الطبقات الشرقية والاسلامية خاصة التي تربّت على الأفكار الغربيـــة ونشأت في أحضان تلك المناهج، من دون أن يكون لها الأساس الكافي المتين من الثقافة الشرقية ، حاضرة دائماً لإثبات وفائها لحق الأمومة ، وقبول النفوذ الغربي بصورة مطلقة ، ونقله واشاعته في نطاق العالم الاسلامي . انهمْ يتلقون كل شيء ، حتّى فلسفتهم ومناهجهم الفكرية وعلومهم العقلية أيضاً ، من المستشرقين ومن المصادر الغربية . هذا ، في حين أن أكثر هؤلاء المستشرقين دائماً ، وحتى في موارد التنزه عن التعصب والبراءة من الغرض، ينظرون الى الفلسفة الاسلامية نظرة بتراء ، فيقتصرون في ملء مكان العلوم العقلية الاسلامية بتمامه ، على تلك الدورة التي كان لهـــا نفوذها في الغرب وكانت منشأ الاثر. وعليه ، فالفلسفة والعلوم بجميع شعبها ، في ما كتبته هذه الجماعة ، تنتهي بنحو غامض الى حدود القرن السابع الهجري أو الثـــالث عشر الميلادي ؛ يعني ، ذلك العصر الذي انقطع فيه الارتباط العقلي المعنوي بين الشرق والغرب .

فلا غرو إذاً أن يعتقد أكثر المشتغلين بالدراسة والتحقيق في مادة تاريخ الفلسفة الاسلامية ، المستفيدين من المصادر الغربية العادية ،

ان لا وجود لاي نوع من الفعاليات العلمية والحيـــاة العقلية في التمدن الاسلامي طيلة القرون الستة أو السبعة الأخيرة . بل ، لا عجب ايضاً في أن ينظروا الى ميراثهم العلمي على انه دورة عـــابرة في تاريخ التمدن الغـــربي .

ثم ان أصحاب هذه النزعة الغربية ، ليملأون الفراغ الذي يتوهمونه في تاريخ الفلسفة الاسلامية ، بالانقياد للأفكار والمشارب الحديثة الأوروبية الصرفة ، على الرغم من انعدام الرابطة الحياتية الداخلية بين هذه الأفكار والمشارب وبين الأهداف الأساسية للمجتمع الاسلامي ، وعلى الرغم من أن الاختلاف بينهما ظاهر جليّ . فالأفكار التي تقتبس دون أن تأخذ البُنيات الثقافية والتاريخية بعين الاعتبار ، من شأنها أن تؤدي حتماً الى القضاء على روح الابتكار والنبوغ وخنق الذوق الفطري لدى كثير من الناشئة .

وعلاج النقص الناجم عن المطالعة المبتسرة للثقافة الاسلامية ، وإطفاء شهوات النوايا العدوانية ، لا سبيل له إلاّ التحقيق والتتبع الكامل الدقيق لمحيط العلوم والمعارف الإسلامية ؛ هذا المحيط الذي وسع الدنيا ثلاثة عشر قرناً ، ولا يزال يسع ولن يزال . وهذا التحقيق الذي لا بدّ منه ، لا مندوحة من أن يتم من دون تعصّب أو هوى ، على أيدي العلماء المسلمين أنفسهم . فالتحقيق الذي يجري على أساس من الحب والاكبار مع التوجه الى صميم المطالب والعناية بهـــا ، سيفتح كثيراً من الخزائن العامرة ، التي تتعالى عن مناهج الكثيرين من علماء زماننا هذا المقيّدة بمقولات هذا القرن الفكرية .

إن التحقيقات والدراسات التي نقدمها نحن ، لا بدّ أن تزيل الوهم في أن الفلسفة الاسلامية قد انتهت بابن رشد ؛ بل انها لتجعل من القرن السادس الهجري نقطة انطـــلاق جديدة لمرحلـــة تكاملية في مسيرة الحكمة الاسلامية . فالواقع أن الفلسفة المشائية اذ ذاك كانت قد بلغت أوج كمالها على يد ابن سينا وابن رشد ؛ وكان لزاماً أن

تتعرّض لما يعترض كل كمال من سنن التحوّل ، فواجهت الحملة العنيفة المشهورة من جانب المتكلمين وبعض الصوفية ، ذلك الهجوم الذي أدى بها الى أن تحمل عصا الترحال الى الأندلس حيث قضت آخر أيامها الزاهرة . إلاّ أن الأفق الشرقي مع هذا لم يخل من شمس الحكمة مطلقاً ؛ فقد ظهرت على اثر تلك المدرسة مدرسة جديدة ، ظهرت في شرق العالم الاسلامي ، وبزغ نجمها في شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي . ثم ان التحقيق في صدد الدور اللاحق من أدوار الفلسفة الاسلامية ، سيعرض لنا الكيفية التي بعثت بها الفلسفة المشائية على يد خواجه نصير الدين الطوسي ، والكيفية التي انتشرت بها أفكار ابن عربي العرفانية بالتدريج في شرق العالم الاسلامي ، وأخيراً ، كيف تم الامتزاج بين هذه العناصر المختلفة على أيدي حكماء القرن الحادي عشر الأعلام ، كالميرداماد وصدر الدين الشيرازي . واذ ذاك تتضح تماماً تبعة انصرافنا عن تراثنا واهمالنا له والتطفل على ما لا يغني من الفكر الغربي الذي لم يستطع أن يوطّد اسسه في بيئته الخاصة .

هذه، أيها القارىء الكريم ، اشارة عارضة الى الضرورة التي دفعتنا الى تأليف هذا الكتاب أصلاً بالانكليزية ثم نقله الى العربية . ولعلك على الأقل تشاركنا بالرأي في ما ذهبنا اليه ، إن لم تشاركنا بالمساهمة العملية .

وإن كانت هناك من كلمة نضيفها، فهي أن نحمد الله تعالى على أن قيض الرجل الذي نعتز به ونقدره، وهو الأستاذ الصاوي، لهذا العمل. فاني أشكره على ما التزمه من الأمانة والدقة في الترجمة.

وأراني قبل أن أستودعكم الله ميالاً لوفاء بعض ما عليّ من الشكر الجزيل والامتنان الوافر للأخ الكريم الدكتور ماجد فخري

أستاذ الفلسفة في الجامعة الأميركية في بيروت على ما تغمدني به من العطف وما بذله من العناية المحمودة والجهد المشكور في أخراج هذا الكتاب الى حيز الوجود ، حتى استقر بين يديك يا قارئي العزيز .

جامعة طهران　　　　　　　　سيد حسين نصر

تقديم

عندما دعي الأستاذ نصر الى القاء محاضراته عن ثلاثة حكماء مسلمين، أثناء فترة إقامته كمحاضر زائرٍ في مركز دراسة الأديان العالمية [1]، لم يكن يتوقع طباعتها؛ ولكنّ الكثيرين ممّن أخذهم الاعجاب من مستمعيه أصرّوا على أن تتوافر المحاضرات لهم في شكل كتاب.

ونحن، إذ نشكر الأستاذ نصر غاية الشكر لاستجابته لطلبنا، نقدم امتناننا البالغ إلى مطبعة جامعة هارفارد للتّعاون الفوري المماثل الذي جعل نشر هذا الكتاب ممكناً.

إن معالجة الأستاذ نصر النافذة للمفكرّين الثلاثة المسلمين العظام، المقدّمين في هذا الكتاب، تمكّن مَن لم يتعرّف من القرّاء الى آثارهم مِن قبل مِن مشاهدة الدين الإسلامي الغني في مظهر جديد. وكما ينوه شخصياً، فإن كلاً منهم «يتكلّم عن مظهر كان واقعاً حياتياً، ونظرٍ عالمي قد تداولته أفكار أجيال من الحكماء (المسلمين) وأهل البصيرة عبر القرون».

وكتاب الأستاذ نصر مهمّ كذلك، لاعتبار آخر؛ فهو باكورة سلسلة جديدة من المحتوى نفسه بعنوان «دراسات هارفاد في الأديانّ العالمية» تصدر تحت اشراف هذا المركز.

روبرت هـ. ل. سليتر
مدير مركز دراسة الأديان العالمية
جامعة هارفارد

---

(١) The Center For the Study of World Religions.

ألقيت هذه الفصول الثلاثة التالية أصلاً ، كمحاضرات عامّة في جامعة هارفارد خلال مارس ١٩٦٣ تحت إشراف مركز دراسات الشرق الأوسط ومركز دراسة الأديان العالمية . وإنني لمدين خاصة للأستاذ ر. هـ. ل. سليتر مدير مركز دراسة الأديان العالمية، بما مكّنني من إلقاء هذه المحاضرات ، ولمعاونته في إظهارها بحلّية الطبع . كما أنني شاكر للآنسة م. كاثلين أهيرن ، والسيدة باتريسيا سوانسن لإعدادهما النّسخة الخطيـة للطّباعة .

سيد حسين نصر

افتتاحية

يجب أن يحدّد العصر الذهبي للإسلام ، من حيث ارتباطه بقوة الحياة الدينية والروحية وتحقيق مُثُله ، ضمن الإطار الزمني لحياة النبي محمد (عليه السلام) والمجتمع الإسلامي الأول في المدينة .

وكما أن البذرة توضع في الأرض فتنمو إلى شجرة ولا تؤتي ثمارها إلا بعد مرور الزمن واكتساب الحيوية اللازمة من التربة الملائمة، فقد آتتْ شجرة الحضارة الإسلامية ثمارها العقلية والفنية بعد عدة قرون من بدايتها ؛ غذّيت خلالها بتراث الحضارات السابقة ، التي وقف الإسلام منها موقف الوارث . فلم تبلغ الفنون والعلوم ، كما لم تبلغ الفلسفة والإلهيات ، أوج تكاملها الشكلي أو تصبح غاية في الوضوح إلا بعد أن دُعّم المجتمع الإسلامي تماماً ، وبعد أن اتخذت أفكار الوحي الالهي أشكالاً معينة محسوسة ؛ حتى تم إخراج الحضارة الجديدة إسلامية بكل معنى الكلمة، وإن كانت قد مازجتها عناصر غير إسلامية الأصل .

لقد كان انتشار الإسلام وتلاحم المجتمع الإسلامي بالتالي أحد الأحداث الخاطفة الحاسمة بالنسبة الى التاريخ البشري . فما أن انتهت الحركة الأرضية للنبي (ص) تحت لواء الإسلام ، إلاّ وكانت الجزيرة العربية قد اتحدت لأول مرة . وفي عام ٧٠٠ بعد الميلاد ، أي بعد مولد الإسلام بأقل من ثمانين سنة ، انتشر الدين الجديد في أرجاء الشرق الأوسط كله وشمال افريقيا ، واتّسع نطاقه من وادي السند إلى الأندلس . وعلى خلاف التوسع الوحيد الذي يمكن أن

يقارن به بوجه ما ، يعني هجوم المغول على غرب آسيا بعد ذلك بسبعة قرون ، فإن انتصار الإسلام كان ثابتاً دائماً ؛ اللهم إلاّ في الأندلس ، حيث أجلي المسلمون في القرن الخامس عشر . فكل بلد امتد إليه الإسلام في هذه الفترة القصيرة قد أسلم ، وفي كثير من الحالات تعرب وبقي كذلك إلى اليوم الحاضر .

وكما يجب أن يتوقّع المرء ، فإن هذا التوسع الفجائي وفتح مثل هذه الأصقاع المترامية على يد المسلمين ، احتاجا إلى زمن قبل أن تتحول الأصقاع المغلوبة إلى مجتمع مكوّن على النمط الإسلامي . وكانت هناك آنذاك حاجة ملحة الى ايجاد دساتير إدارية وقوانين حكومية لأوضاع لم يسبق لها مثيل قط في مجتمع الجزيرة العربية الإسلامي أثناء حياة النبي ، ولتطبيق شرائع القرآن وأفعال النبي في ظروف جديدة لم تنشأ من قبل مطلقاً . لذا بذل الخلفاء الأربعة الأول الذين يدعون عادة بالراشدين ، كما بذل الأمويون ، جلّ جهودهم لحل المشكلات الآنيّة لخلق مجتمع إسلامي فوجهوا عنايتهم الى علوم تلاوة القرآن وتفسيره وجمع السنّة أو الأحاديث النبوية وتنظيم دراسة اللغة العربية ، التي كانت لها جميعاً أهمية آنيّة بالنسبة الى المجتمع الجديد، ما دام القانون المقدس لهذا المجتمع الناشىء أو الشريعة يقوم على أساس القرآن والحديث . وما دامت لغتهما ، التي كان يجهلها الكثيرون من المسلمين غير العرب المهتدين حديثاً ، هي العربية .

فانصراف الذهن إلى هذه المشاغل الآنية ، حال بين الأمويين وبين توجيه انتباههم إلى الميراث العريض الذي وضعته أيدي الحظ في متناول المسلمين . لذا لم يتوافر وجود أشخاص مثل خالد بن يزيد ، الذي بدأ يهتم بعلوم ما قبل الإسلام، أثناء هذه الحقبة المبكرة من التاريخ الإسلامي ، إلا بالعرض . كما لم تنقل كتب عن اليونانية أو السريانية إلى العربية إلا في ما ندر . بل على العكس ، كانت هذه الفترة المبكرة هي الفترة التي أرسيت فيها القواعد للعلوم النقلية الدينية الخاصة بتفسير القرآن والحديث. وبلغت دراسة اللغة العربية والعناية

بها مستوى رفيعاً من التكامل ، لدى قيام مدرستي الكوفة والبصرة النحويتين ، وظهور عدد من أفذاذ النحاة والشعراء ونقاد الأدب .

على كل حال ، لم تكن هناك مندوحة للمسلمين من توجيه انتباههم عاجلاً أم آجلاً ، إلى خزانة علوم ما قبل الإسلام ، التي كانت مودعة داخل القلعة الإسلامية نفسها . فقبل ظهور الإسلام، كانت تآليف عدد من أساتذة المدرسة الاسكندرية التي كانت في حد ذاتها نقطة التقاء التيارات الثقافية اليونانية واليهودية والبابلية والمصرية ، قد ترجمت إلى السريانية ونقلت إلى انطاكية ، ومن هناك إلى مدن أبعد شرقاً مثل نصّيبين والرّها .

وهذا الوضع الذي كان له أثر كبير في الحضارة الإسلامية فيما بعد ، كان قد نشأ بسبب الإنشقاق الذي قام بين الكنائس المسيحية الشرقية .

كان هذا الانقسام الداخلي قد فصل النسطوريين ومن ثم اليعاقبة عن الأرثوذكس الناطقين باليونانية ، وأجبرهم على أن يؤسسوا مدارسهم ومراكزهم التعليمية الخاصة ، وأن يعتنوا بلغتهم الخاصة ، أي السريانية ، حتى يستقلوا عن الكنيسة الناطقة باليونانية في الإسكندرية وبيزنطية ، التي انفصلوا عنها . وبفضل تشجيع الأكاسرة الذين كانوا بطبيعة الحال يعارضون البيزنطيين ؛ وبالتالي يعطفون على خصوم أعدائهم ، اتسع انتشار النسطوريين في أرجاء الإمبراطورية الفارسية ، بل وأسسوا كنائس لهم حتى في آسيا الوسطى . أضف إلى ذلك أنهم كانوا ينقلون معهم حيثما انتشرت كنائسهم ، الفلسفة وعلم اللاهوت الاسكندرانيين، [1] اللذين كانت المسيحية قد تبنتهما، جنباً إلى جنب مع تقليد معيّن لقراءة النصوص اليونانية المشتملة على

---

(١) تترجم هذه اللفظة لفظة **Hellenistic** التي تشير بالانكليزية الى الحقبة التابعة للأسكندرية وتأسيس الاسكندرية التي باتت منذ ذلك الحين مركز الحضارة اليونانية .

العلوم والفلسفة وتفسيرها .

وبالإضافة إلى المراكز المسيحية للتعليم ، كانت هناك مدينة حرّان موطن الصابئين الذين اعتبروا أنفسهم أتباع النبي ادريس أو (هرمس)، والذين حافظوا على كثير من معارف أشد المدارس باطنية في الحقبة الاسكندرانية ، كالفيثاغورية الحديثة والهرمسية ، ثم نشروها في العهد الإسلامي . كانت الهرمسية كذلك قد دخلت بلاد فارس حتى قبل قيام الإسلام ، ونجد في بعض الكتابات الفهلوية التي نُقلت إلى العربية في ما بعد عناصر اسكندرانية مضافة إلى بعض العناصر الهندية وقد امتزجت بأنماط فكرية ايرانية صرفة بطريقة دقيقة .

كذلك أسس الأكاسرة مدرسة جنديشابور لتنافس المراكز العلمية البيزنطية ؛ حيث استقدم الفلاسفة والعلماء الهنود والمسيحيون واليهود للدرس والتدريس . في هذا المركز استتبت تعاليم الطب الهندي وامتزجت بطب اليونان .

وفيه أيضاً ، عرف الساسانيون علمي الفلك وأحكام النجوم الهنديين ووضعوا ، بمساعدة علماء الفلك الهنود ، الزّيج المعروف باسم « زيج شهرياري » .

وهكذا ، فقد بقي في هذه المدن ، أمثال جُندشابور وحرّان والرّها ونِصّيبين ، مقدار كبير من معارف اليونان والبابليين ، ناهيك بالهنود والفرس ، محفوظاً كتركة حية حتى قيام العهد الإسلامي . ثم ما أن وجه المسلمون عنايتهم إلى علوم ما قبل الإسلام وحاولوا أن يدمجوها في حضارتهم ، حتى وجدوا بين ظهرانيهم العديد من الاشخاص الأكفاء لنقل المصادر إلى العربية. ففي هذه المراكز التي كانت واقعة جميعاً في نطاق العالم الإسلامي ، كان ثمة علماء ، معظمهم من المسيحيين واليهود وبعضهم من الفرس ، الذين كانوا متضلعين من المواضيع التي كانوا يعالجونها ، كما كانوا يحذقون اليونانية أو السريانية أو الفهلوية أو السنسكريتية ، حسب ما يقتضيه الحال ،

بالإضافة إلى العربية التي كانوا ينقلون إليها . ومع قيام العباسيين ، وخاصة في زمان هارون الرشيد والمأمون والمعتصم ، عندما بدأت العناية تتجه إلى علوم الأوائل وتبذل الجهود الواسعة لنقل المصادر إلى العربية ، كان من السهل استقدام المترجمين الأكفاء إلى عاصمة الخلافة في بغداد . وفي مدة قرنين ، دامت من حوالي ٧٥٠ إلى ١٠٠٠ بعد الميلاد ، نقل إلى العربية قدر هائل من المصنفات الميتافيزيقية والفلسفية والعلمية ، من اليونانية والسريانية والفهلوية والسنسكريتية ، على يد عدة مدارس للترجمة كانت تختلف بعضها عن بعض من حيث الكفاءة والاستعداد . وهنا ، ينبغي التنويه بأولئك الجهابذة من المترجمين أمثال حنين بن اسحق النصراني ، وولده اسحق بن حنين الذي كان ينقح النصوص قبل ترجمتها ، وثابت بن قرّة الحرّانيّ ، وابن المقفع الذي اعتنق الإسلام بعد أن كان زرادشتياً . جميع هؤلاء أغنوا اللغة العربية اغناء لا حدّ له عن طريق ترجماتهم ، وهيأوا التربة لنشأة شتى مدارس الفلسفة والعلوم. لقد قامت هذه المدارس التي جاءت في أعقاب نقل هذا القدر الهائل إلى العربية ، كنتيجة لتطبيق مبادىء الإسلام على أشكال المعرفة المختلفة التي ورثها المسلمون على ذلك الوجه ، ولدمج هذه الأشكال المختلفة من المعارف في النظرة الإسلامية إلى الكون .

بالطبع قد يتساءل المرء : لماذا اتجهت عناية المجتمع الإسلامي فجأة الى علوم الأوائل وفلسفاتهم ، حتى عمد الخلفاء إلى تأسيس المراكز الكبيرة لنقل الكتب إلى العربية وتمويلها ؟ ! ... ولعل أفضل جواب يمكن أن يُرد به على هذا السؤال المهم هو أن المسلمين في هذه الحقبة كانوا قد احتكوا بالثقات من رجال الدين اليهودي والمسيحي الذين كانوا يدافعون عن عقائدهم الدينية كما كانوا يهاجمون العقائد الإسلامية أيضاً ، متذرعين بالحجج المستمدة من المنطق والفلسفة الأرسطوطاليسيين ، مما كان يجهله المسلمون . ومن المعروف أن أمثال هذه المناظرات قد جرت في دمشق .

وعلى الأرجح أن الرغبة في مدّ العقيدة الإسلامية بسلاح عقلي من نوع مماثل ، وبالتالي في حفظ قوة الشريعة التي كان يعتمد عليها سلطان الخلفاء ، هي التي حملتهم ، لا سيما المأمون ، على بذل جهود كبيرة في سبيل نقل مصنفات فلسفية وعلمية إلى العربية . على أن هذا لا يعني إنكار الاهتمام الشخصي للخلفاء العباسيين الأُول بعلوم الأوائل ؛ وإنّما ينبغي أن يكون هناك أيضاً سبب أعمّ يتصل بمصلحة المجتمع الاسلامي والخلافة المرتبطة به من شأنه أن يؤدي إلى بذل مثل هذا الجهد ، الذي لم يسبق له مثيل من جانب هؤلاء الحكام ، من أجل نقل « حكمة الأجيال » إلى العربية .

وبتوافر الفلسفة وكثير من علوم اليونان والفرس والهند ، بدأ المسلمون تدريجاً استحداث وجهات النظر العقلية المتعددة التي سيطرت على أفق الحضارة الإسلامية منذ ذلك الوقت . ففي القرن الثالث الإسلامي ، استقرت أسس المذاهب الفقهية والطرق الصوفية كلّ على حدة ، وتبلورت أجزاء الوحي بعد أن كانت في طور الانصهار . وعلى هذا المنوال ، امتصت وجهات النظر العقلية المختلفة في مدى بضعة قرون الغذاء الذي قدمه ميراث العالم القديم الضخم ، بعد أن أصبح متوافراً بالعربية ، وأضيف إلى عالم النظر الإسلامي فأدى إلى قيام مدارس الفلسفة والعلوم والفنون المختلفة . وعليه ، يمكننا بحق أن نشير إلى هذه المذاهب الفكرية على أنها مذاهب إسلامية ، ما دامت المفاهيم والأشكال التي تستعملها قد انصهرت في النظرة الإسلامية ، حتى ولو كانت قد نشأت في بيئة أخرى .

وفي المقالات التالية ، اخترنا للبحث ثلاثة من أعظم الحكماء المسلمين شهرة هم : ابن سينا والسهروردي وابن عربي ، آملين أن تتضح من خلالهم وجهات نظر ثلاثة مذاهب عقلية مهمة ، هي مذهب الفلاسفة العلماء والإشراق والتصوّف . ولا ننسَ ان الفكرة هي التي تهيمن دائماً على الفرد في الشرق ، وفقاً لقول علي

بن أبي طالب ، الممثل الأعلى للحكمة الإسلامية وللرسالة الباطنية للنبي : تعرفون الرجال بالحق ، لا الحق بالرجال . فالأعلام الثلاثة الذين تؤلف عقائدهم موضوع دراستنا الحالية ، مع كونهم بطبيعة الحال على أهمية بالغة في حد ذاتهم، يؤدون دوراً خطيراً بالنسبة إلى المدارس التي ينتمون إليها . فكل منهم بالإضافة إلى ذلك ، يمثّل وجهة نظر عاشها أصحابها وتأملوا فيها أجيالاً واستحوذت على أتباع كثيرين من الحكماء والعارفين على مرّ العصور . ومع أن مذاهبهم ليست الوحيدة التي نشأت في الإسلام ، إلاّ أنها تُعتبر من أعظم المذاهب التي نشأت في هذه الحقبة الباكرة ؛ وهي تبرز بالجملة مظهراً بارزاً من مظاهر العقل الإسلامي ، وتكشف آفاقاً حددت أشكال الحياة العقلية لدى كثير من عظام حكماء الإسلام .

سيد حسين نصر

القسم الأول

ابن سينا والفلاسفة العلماء

أسلاف ابن سينا

تعتبر المحافل الدينية الإسلامية التقليدية، بصفة عامة ، أن أول فيلسوف ظهر في العالم الإسلامي كان فارسياً يدعى الإيرانشهري، حاول أن يجلب الفلسفة إلى الشرق ، هذا الشرق الذي اعتبره الفلاسفة المتأخرون من الفارابي حتّى السهروردي مهد الفلسفة الأصلي [١] ، إلا أنه لم يبق من هذا الشخص سوى اسمه ، كما لم تبق من كتاباته بقايا وافية تمكننا من الذهاب إلى أنّه مؤسس الفلسفة الإسلامية . وعلى العكس ، فالفلسفة المشّائية ، وهي واحدة بين العديد من المدارس التي قامت في العالم الإسلامي ، (وان كانت الوحيدة التي اشتهرت في الغرب وكثيراً ما تنزل بمنزلة الفلسفة الإسلامية ، بحد ذاتها) ، إنما برزت على يد أبي يعقوب الكندي المعروف بـ «فيلسوف العرب» . [٢]

يجب أن يعتبر الكندي مؤسس تلك المدرسة التي اختلطت فيها الفلسفة الأرسطوطاليسية كما شرحها المفسرون الإسكندريون، وخاصة الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس ، بالأفلاطونية الحديثة التي وصلت إلى المسلمين عن طريق تعريب وتلخيص أقسام من « التاسوعات » Enneads تحت عنوان « أثولوجيا» أرسطو، ومن« كتاب العلَل» المنحول لأرسطو ؛ وهو عبارة عن تلخيص لـ « مبادىء الإلهيات» [٣] لبرقلس.

وفي هذه المدرسة أيضاً امتزج العلم بالفلسفة ، أو على الأصح كان يعتبر فرعاً منها، كما كانت تعتبر الفلسفة بمعنى آخر أنها تبتدىء بتقسيم العلوم . وكانت الشخصيات الكبيرة في هذه المدرسة كالكندي بالذات علماء ، كما كانوا فلاسفة ؛ على الرغم من أن الفلسفة في بعض

الأحوال غلبت قد على العلوم كما نرى من أمر أبي سليمان السجستاني، أو غلبت العلوم على الفلسفة كما نرى من أمر آخرين كالبيروني .

ولد الكندي مؤسس هذه المدرسة ، مدرسة الفلاسفة العلماء ، في البصرة حوالي ١٨٥ (٨٠١)، من عائلة عربية ارسطقراطية تنتمي الى كندة . وكان أبوه حاكماً على الكوفة . فتلقى أحسن ما يمكن أن يكون من التعليم في البصرة ، التي لم تكن بمعزل عن تأثير مدرسة جنديشابور المجاورة، ثم في بغداد التي أصبحت في العهد العباسي حاضرة العلم . وسرعان ما تضلع من الفلسفة والعلوم ، التي كانت متوافرة بالعربية إذّاك ، وحاول إدماجها في النظر الإسلامي . هذا ، وكان حذقه في مختلف حقول العلم سبباً في اعتزاز الخليفتين المأمون والمعتصم به ؛ حتى أصبح مربياً لابن ثانيهما ، متمتعاً في البلاط بمركز ندر أن يتسنى للفلاسفة والحكماء المتأخرين . ولكن مركز الكندي الرفيع وقربه إلى البلاط لم يدوما. وفي أواخر أيامه ابتلي بمحنة أثناء خلافة المتوكل ، ومات مغموراً حوالي ٢٥٢ (٨٦٦) . [٤]

وعلى الرغم من أن اسم الكندي أصبح من ألمع الأسماء في التواريخ الإسلامية ، فلم نكن نعرف من آثاره العربية إلا عدداً ضئيلاً حتى ثلاثين عاماً خلت ، إذ اكتشف عدد لا يستهان به من مؤلفاته في استنبول ، مكنت العلماء من دراسة أفكاره بالرجوع إلى أقواله ذاتها . ومع ذلك ، فإن الرسائل الأربعين أو الخمسين التي وصلتنا ، إنما تكوّن جزءاً ضئيلاً من المجموعة الضخمة التي ألفها ، إذا أردنا الاستناد الى ما ورد في فهرست ابن النديم من عناوين مصنفاته البالغة مئتين وأربعين مصنفاً .

وتشتمل الآثار التي وصلتنا على رسالته في ما بعد الطبيعة ، ومؤلفات مختلفة في المنطق وتقسيمه للعلوم ، وبحوث في آثار أرسطو ، ورسالته الشهيرة في العقل التي كانت معروفة في الغرب باسم « De Intellectu » والتي كان لها تأثير عميق في الفلاسفة المتأخرين كابن سينا [٥] ، وعلى تنبؤه بمدة الخلافة العباسية ، وكتب أخرى

في مختلف العلوم الطبيعية والرياضية [٦] .

وقد انتشرت شهرة الكندي في الغرب اللاتيني أيضاً . وذلك من خلال ترجمة بعض مؤلفاته الفلسفية والعلمية . وكان في الواقع من أبرز الشخصيات الإسلامية في الغرب ، وخاصة في صناعة التنجيم التي اعتبر في مضمارها حجة لا تدافع . وقد اعتبر بالفعل لدى الكثيرين أحد الثقات التسعة في التنجيم . وبلغت شهرته في العصور الوسطى درجة عظيمة حتى لقد امتدت إلى عصر النهضة . وهكذا نجد أن كاتباً مرموقاً في ذلك العصر مثل كاردانوس (Cardanus) ، يدرج الكندي في عداد أعظم الشخصيات الفكرية الإثنتي عشرة في تاريخ البشر [٧] وأبعدها أثراً .

وتتجلى بوضوح في الكندي معظم الخصائص التي نقرنها باسم الفلاسفة العلماء المتأخرين . لقد كان رجلاً كليّ النزعة ، يرتاح إلى المنطق والعلوم الطبيعية والطب والموسيقى ارتياحه إلى علم الكلام والميتافيزيقا . وقد بقي مسلماً ورعاً ، بينما راح ينشد الحقيقة من أي منبع يجدها فيه . وهاك ما كتبه في مطلع رسالته في « الفلسفة الأولى » مما كثر به الاستشهاد : « ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة (لنا) . فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق وليس (ينبغي) بخس الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ؛ ولا أحد بُخس بالحق ، بل كلٌّ يشرفه الحق » [٨] .

وهناك أيضاً خواص اخرى مميزة للكندي : ففي الفلسفة ، كان أقرب إلى المدرسة الأثينية الأفلاطونية المحدثة منه إلى المدرسة الإسكندرانية التي مال الفارابي إليها ، كما أنه فضل القياس الإستثنائي والمنفصل (*) اللذين استخدمهما برقلس الأثيني الأفلاطوني المحدث ؛ هذا القياس الذي انتقده في ما بعد الفارابي، وهو أكثر

(*) Hypothetical and disjunctive syllogism.

تعلقاً بأرسطو ، وعده شكلاً ضعيفاً من أشكال الاستدلال . وكذلك ، أظهر الكندي ولعاً خاصاً بالعلوم الباطنية ، لا نجده عند معظم المتأخرين من الفلاسفة العلماء .

أمّا في موضوع الدين ، فقد مال إلى عقيدة المعتزلة وحاول أن يضع لها بناء فلسفياً ؛ فتصور علاقة بين الفلسفة والدين أو الإيمان والعقل ، لا نجدها في آثار الفارابي وابن سينا . فعند الكندي أن ثمة نوعين ممكنين من العلم : العلم الإلهي الذي يسبغه الله على الأنبياء ، والعلم الإنساني الذي تعتبر الفلسفة أعلى أشكاله . والأول أسمى من الثاني ، لأنه يستطيع أن يدرك حقائق لا يستطيع العلم الإنساني مطلقاً أن يدركها من تلقاء نفسه . وعليه يجب التسليم بالحقائق المنزلة ، كخلق العالم من العدم والمعاد الجسماني ؛ حتّى ولو لم يمكن إثباتها عن طريق الفلسفة ، وحتّى لو تناقضت معها . فالفلسفة والعلوم اذاً يجب أن تسخّر للوحي . فالكندي لا يجد تناقضاً بين مفهوم الأفلاطونية الحديثة لصدور العقول والأفلاك ، وبين تقرير الخلق من العدم والقول بأن سلسلة الوجود تتوقف على فعل إلهي .

وبظهور الكندي ، يبدأ تأمل المباحث والأفكار الاسكندرانية في قرينة إسلامية والنظر إليها في لغة جديدة . وقد ساهم كلٌّ من أفلاطون وأرسطو والأفلاطونيين المحدثين والرواقيين والهرامسة والفيثاغوريين والأطباء والرياضيين القدامى ببعض العناصر التي دخلت في تركيب هذه المدرسة التي ظهرت بظهور الكندي . هذه المدرسة بقيت أمينة للانسجام الداخلي والمقتضيات المنطقيـة للمناهج التي عالجتها ، ناهيك بأنها استوعبت عناصر لها ارتباط وثيق بالحاجات العقلية والنفسية الى بعض العناصر المقومة للمجتمع الإسلامي . فهي على هذا الوجه تخلق وجهة نظر عقلية ، لا تتفق مع الإمكان الذي يجب أن يتحقق فحسب ، بل مع حاجة يجب أن تسدّ أي وُجهة نظر لا مفر من إيجادها في إطار النظر الكلي الإسلامي .

وتظهر بعد الكندي شخصيات كثيرة لها اهتمام عام بكل فرع

من العلوم والفنون تقريباً وبالفلسفة وعلم الكلام أيضاً . فأدمجوا الميول العامة لعالم وفيلسوف من أبناء « عصر النهضة » في العلوم والفنون في الميل الديني الخاص للاهوتي أو فيلسوف من أبناء العصور الوسطى . فكونوا طبقة من الرجال الذين وجدوا، وقد توفّروا على الفلسفة والعلوم ، أن حاجتهم إلى السببية قد تحققت داخل الإسلام ، فلم يتسببوا اذاً في إيجاد الثغرة التي حدثت بين الدين والعلوم في أعقاب العصور الوسطى في العالم الغربي . والكندي باكورة هذه المدرسة الجديدة ، مدرسة الفلاسفة العلماء في العالم الإسلامي . ويمثل من عدة نواح دور نموذج للحكماء الذين جاءوا بعده ، وشاركوه في وجهة نظره إلى الكون .

كان أشهر تلامذة الكندي أحمد بن الطيّب السرخسي[٩] ، المعلم الشيعي للخليفة المعتضد والذي نكب فيما بعد لإفشائه أسرار الخليفة وساءت سمعته بين كثير من الثقات المتأخرين كجاحد للنبوة[١٠] . ويمكننا أيضاً أن نذكر بين تلاميذ الكندي أبا معشر البَلْخِيّ المنجم الشهير المعروف في الغرب في العصور الوسطى باسم « Albumasar »[١١] ، وأبا زيد البلخي[١٢] مؤلف « صور الأقاليم » و « المسالك والممالك » ، اللذين يعدان من أهم مصنفات الجغرافيا الإسلامية الأولى ، والمصدر الذي استمدت منه كتب الإصطخري وابن حوْقل اللاحقة والأوسع شهرة . فقد روج هؤلاء الرجال لأثر الكندي وخصوصاً في العلوم ، وكانوا بمثابة الجسر الذي يصل بين الكندي وخلفه الحقيقي كفيلسوف عالم ، أبي نصر الفارابي .

وُلد الفارابي ، أو « Alpharabius » عند اللاتين ، و « المعلم الثاني »[١٣] عند العلماء المسلمين المتأخرين ، في قرية وَسيج بفاراب من أعمال خراسان حوالي ٢٥٧ (٨٧٠)[١٤] . ورحل في شبابه إلى بغداد ليدرس المنطق والفلسفة على متّى بن يونس ، ثم إلى حرّان حيث تتلمذ على يوحنا بن حيْلان . ولما كان منذ نعومة

أظفاره على ذكاء حادّ وموهبة فائقة لاكتساب جميع المواضيع العلمية تقريباً ، فسرعان ما بزغ نجمه كفيلسوف وعالم . وعاد إلى بغداد حيث اجتمع حوله جمهور من التلاميذ من بينهم الفيلسوف المسيحي المعروف يحيى بن عديّ . ولكن مقام الفارابي في العاصمة العباسية لم يدم ؛ إذ ترك تلك المدينة في ٣٣٠ (٩٤١) إلى بلاط سيف الدولة الحمداني في حلب وبقي هناك حتّى وافاه الأجل في ٣٣٩ (٩٥٠).

ويعتبر الفارابي عامة الشارح العظيم والمقلد لأرسطو . فقد كتب شروحاً على « المقولات » و « العبارة » و « التحليلات الأولى والثانية » و «المغالطة » أو « السوفسطيقا » ثم « الخطابة » و « الشعر » ، كما شرح «المدخل» أو « الإيساغوجي » في المنطق لفُرفوريوس، وكذلك « الأخلاق إلى نيقوماخس» ، و «الطبيعيات » ، و « السماء والعالم »، « والآثار العلوية » لأرسطو . وقد صنّف شرحاً على ما بعد الطبيعة»؛ كانت له ، علاوة على أهميته كعرض لحل الفارابي شخصياً لمسائل ما بعد الطبيعة ومسائل الوجود ، علاقة مباشرة بفهم ابن سينا للميتافيزيقا الأرسطوطاليسية .

وكانت لآثار الفارابي في المنطق خاصة أهمية كبرى ، إذ عبّر عن المنطق الأرسطوطاليسي فيها باصطلاحات فنية عربية دقيقة موفقة للغاية ؛ بحيث أصبحت منذ ذلك الحين ميراثاً لجميع فروع العلوم الإسلامية تقريباً [١٥] .

والفارابي ، على الرغم من أمانته الفائقة للبرهان الأرسطوطاليسي ، الذي يعده مفتاحاً لجميع أنواع البحث العلمي ، ومن أنه اقتفى أثر «الحكيم» بدقة في مسألة علم النفس ، لم يكن بحال من الأحوال أرسطوطاليسياً صرفاً . لقد عمل على توحيد أرسطو وأفلاطون ، إذ كان يعتقد كأغلب الحكماء المسلمين ، أن الحكمة التي بيّنها هذان الرجلان قد جاءت في النهاية من الوحي الإلهي ، ولذا ، لا يمكن أن تكون متناقضة كلياً . وكتب عدة كتب لهذه الغاية ، أشهرها كتابُ « الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو» ، حاول فيه أن يوفق

بين وُجهتي نظر هذين الأستاذين القديمين ؛ كما حاول ذلك من قبله[١٦] الأفلاطونيون المحدثون وأولئك الذين أطلق عليهم برقلس اسم «سلسلة الفلاسفة الذهبية» .

وكان الفارابي فيلسوفاً سياسياً أيضاً ، بل ، يجب أن يُعد في الحقيقة مؤسس الفلسفة السياسية في الإسلام[١٧] . وكان في هذا الباب غالباً ما يتبع مبادىء أفلاطون الذي كان يلقبه بإمام الفلاسفة ، والذي وصلت فلسفته السياسية إليه عن طريق شرح مجهول لـ «الجمهورية» و « النواميس »[١٨] . لقد حاول الفارابي أن يجمع بين شخصية الملك الفيلسوف الأفلاطونية وشخصية النبي الشارع في الأديان الإبراهيمية، ووصف المدينة الفاضلة التي تهيمن فيها شريعة سماوية واحدة على العالم كله . وفلسفته السياسية التي تنطوي عليها كتب مهمة مثل : «آراء أهل المدينة الفاضلة »[١٩] وكتاب « تحصيل السعادة » وكتاب « السياسة المدنية » ، هي أعظم المؤلفات في هذا الباب في الإسلام . ولقد كان لها أثر بالغ على ابن رشد ، الذي كان في أكثر من ناحية أقرب إلى الفارابي من حيث الروح منه إلى ابن سينا الذي كان أقرب من حيث الزمان .

واختلف الفارابي أيضاً عن أرسطو في أنه كان ولوعاً بالموسيقى؛ فقد كان له عطف عميق على وُجهة نظر الفيثاغوريين ، بينما كانت مقدرة أرسطو الموسيقية ضئيلة على كل حال . ولقد ألّف المعلم الثاني رسالات في كل فروع المراحل الثلاثية والمراحل الرباعية من منهاج التربية الفيثاغورية ؛ إلاّ أنه حاز شهرة خاصة في الموسيقى بالدرجة الأولى ، حتى تواترت القصص عن عبقريته الموسيقية الفذة ؛ فقد كان عازفاً بارعاً إلى جانب كونه خبيراً من الناحية النظرية . والواقع أنه ترك لنا ما يمكن اعتباره أهم الكتب في موسيقى العصور الوسطى ، أعني « كتاب الموسيقى الكبير »[٢٠] الذي كان له نفوذ كبير في الشرق والغرب ، وكان مرجعاً موثوقاً به على مدى العصور اللاحقة . وسرعان ما انتشرت تلاحين الفارابي في

الشرق وخاصة بين بعض الطرق الصوفية ، وما زالت تستساغ لدى بعض الطرق المواظبة على السماع حتّى يومنا هذا .

هذه العلاقة بالتصوف [٢١] ليست مجرد اتّفاق ؛ فالفارابي على الرغم من نبوغه في المنطق والفلسفة السياسية ، قد عاش حياة رجل صوفي بروح متصوف ؛ حتّى إن بعض الإصطلاحات الصوفية لتشيع في كل مكان بين تآليفه [٢٢] . لقد ازدرى الحياة الدنيوية المفرطة ، وكان له شغف خاص بالطبيعة العذراء وببساطة الحياة التي تستحوذ على من يعيش بين أحضانها ؛ حتّى إنه كان يعقد دروسه ومساجلاته في الحقول المجاورة لنهر خارج المدينة المزدحمة . وكان غالباً ما يرتدي زيّ آسيا الوسطى مع قلنسوة كبيرة من الفراء ، مستنكفاً الإذعان لتقاليد البلاط الخاصة بالملابس أثناء وجوده فيه . ومع ذلك ، فقد كان يظهر في بعض الأوقات في زي يبزّ به جميع الناس ، وربما قصد من ذلك تحيير نقاده لدى البلاط [٢٣] .

وأكثر ما يظهر اهتمام الفارابي الخاص بالتصوف في كتابه الشهير « فصوص الحكم » [٢٤] ؛ أعظم مؤلفاته ذات الأثر المستمر في الشرق والذي درس وقرىء في المدارس ولا يزال حتّى يومنا هذا. وعلى الرغم من أن صحة نسبة هذا الكتاب الى الفارابي أصبحت موضع شك في الآونة الأخيرة [٢٥] ، فالأدلة المسوقة لا تبدو كافية ؛ ويبدو من المرجح جداً أن الكتاب للفارابي ، أو على الأوقل يمت إلى مدرسته . فالكتاب في ظاهره شرح لآراء المشّائين الميتافيزيقية . أمّا في مدلوله الرمزي ، فإنّه يحتوي على حلقة كاملة من العرفان ؛ وعلى هذا الوجه يتدارس في إيران الحديثة [٢٦] . لقد كتبت شروح عديدة على هذا الكتاب عبر القرون ، أشهرها شرح اسماعيل الحسيني الفارانيّ ؛ وفي ذلك دلالة على مقدار ما كان له من الأهمية البالغة بالنسبة الى العالم الإسلامي عامة [٢٧] .

وهكذا ، فكما نرى أن المعلم الثاني قد اشتهر بشروحه على كتب أرسطو وروّج لها ، وبصياغة المنطق بمجموعه في قالب اللغة العربية الجديد؛

نرى أنه أيضاً ، كان فيلسوفاً سياسياً محتذياً مثال أفلاطون ، وكان عالماً ، ورياضياً وموسيقياً موهوباً بوجه خاص ، وأخيراً مؤلفاً لكتاب عرف عند الخلف كخلاصة لمبادىء « العرفان » . وعلى هذا ، فقد كان ممثلاً ثانياً رفيع القدر لمدرسة الفلاسفة العلماء بل ، يجب أن يعتبر أعظم من الكندي كسلف لابن سينا ، الذي حظيت فيه المدرسة بأعظم ممثليها شهرة .

وممن تجدر الإشارة الخاصة إليه كسلف لابن سينا ، معاصر الكندي ، محمد زكريا الرازي ، المتوفى بين ٣١١ (٩٢٣) ٣٢٠ (٩٣٢) المعروف في اللاتينية باسم « Rhazes » ، الذي اشتهر في الغرب شهرته في العالم الإسلامي [٢٨] . وعلى الرغم من أن الرازي يعتبر نفسه فيلسوفاً من رعيل كبار « العارفين » القدامى ، ومن أنه بسط فلسفة كونية خاصة قائمة على خمسة مبادىء أزليــة ومـرتبطة بـ «طيماوس» في تفسيرها الإسكندراني المتأخر ، فقد كان في نظر معاصريه كما كان في نظر الأجيال اللاحقة طبيباً كفؤاً أكثر منه فيلسوفاً . لقد تعرضت آراؤه الفلسفية والدينية ، التي كانت تحمل أثر الأفلاطونية والغنوصيّة من ناحية والمانوية من ناحية أخرى ، للنقد القاسي على يد رجال كالفارابي والبيروني [٢٩] في ما بعد . ولم يبق من كتبه التي تتناول هذه المواضيع إلا القليل . أما منهاجه التجريبي في الطب ، كما يتبين من تحفته الطبية كتاب « الحاوي » ، وفي الكيمياء ، كما يتبين من « سر الأسرار » [٣٠] ، فقد لعب دوراً مهماً في باب العلوم الطبيعية في عصره وترك طابعه الخاص على نواح معينة من كتب ابن سينا ، وخاصة تلك التي تتعلق بالطب والعلوم الطبيعية .

جرت العادة في التواريخ العامة للفلسفة الإسلامية ، أن ينتقل الكاتب من الفارابي إلى ابن سينا مباشرة ، باعتباره الشخصية الثانية

ذات الشأن في تطور هذه المدرسة ؛ على أن هناك بين الإثنين فلاسفة وعلماء ترجع أهميتهم إلى أنهم مهدوا الطريق أمام ابن سينا . والإشارة هنا لا تقتصر على الشخصيات العلمية المهمة ، أمثال أبي الوفا وأبي سهل الكوهي وابن يونس وعبد الجليل السّجزيّ والبيروني وإخوان الصّفا [٣١] ، والعلماء الموسوعيين أمثال الخوارزمي مصنف « مفاتيح العلوم » وابن النديم مؤلف « الفهرست » [٣٢] ، فهناك أيضاً عدة فلاسفة ومناطقة من ذوي الشأن نذكر منهم : أبا البركات البغدادي [٣٣] وابن مسْكَوَيْه معاصر ابن سينا الذي نالت كتاباته الأخلاقية شهرة واسعة وأبا سليمان السجستاني وتلميذه أبا حيّان التوحيدي ثم أبا الحسن العامري .

لقد بقي السجستاني والعامري من هذه الجماعة مجهولين بالنسبة الى العالم الغربي ، على الرغم من أثرهما الكبير في زمانهما وفي أوساط من تلاهما من المتأخرين في الفلسفة الإسلامية . فأما السجستاني ، الذي امتدت حياته طيلة معظم القرن الرابع الهجري — (العاشر الميلادي) ، أي ، من حوالي ٣١٠ (٩٢٢) إلى ٣٩٠ (٩٩٩) ، فقد كان تلميذاً لمتّى بن يونس ويحيى بن عدي ، ثم صار الفيلسوف المقدم في بغداد في الفترة الممتدة من الفارابي إلى ابن سينا . وكان منزله ملتقى رجال العلم جميعاً . وقد عُقدت فيه المناظرات العديدة التي ، دوّنها أهم تلامذته ، أبو حيان التوحيدي في كتابه « المقابسات » . والواقع أن كتب التوحيدي الإخبارية كـ « الإمتاع والمؤانسة » ، مفعمة بأقوال أستاذه وآرائه . وقد اشتهر السجستاني أصلاً كمنطقي وكمؤلف تاريخ شهير للفلسفة يسمى « صوان الحكمة » [٣٤] ، الذي لم تبق منه إلا نبذ ؛ وإن كان قد أكمله أبو الحسن البيهقي في كتابه « تتمة صوان الحكمة » [٣٥] . وأفضل الطرق للوصول إلى تأثيره وآرائه في مختلف المواضيع الفلسفية هو استنباطها من خلال دراسة كتب التوحيدي ، التي تبين إلى جانب ذلك مدى تسلّط السجستاني على الحياة العقلية في بغداد أثناء الفترة السابقة لابن سينا .

وأما أبو الحسن العامري ، المتوفى سنة ٣٨١ (٩٩٢) الذي عاصر السجستاني والتقى به أثناء رحلة قام بها إلى بغداد ، والذي يمكن اعتباره لعدة وجوه أهم الفلاسفة الذين جاؤا بين الفارابي وابن سينا ، فقد وُلد في نيشابور ودرس على أبي زيد البلخي ، وقابل عدداً من علماء زمانه في ما بعد . كما دخل في مجادلات مع فلاسفة بغداد ، وهي مدينة كان يكرهها وسرعان ما غادرها وقفل عائداً إلى وطنه خُراسان [٣٦] . لقد حاول العامري أن يوفق بين الدين والفلسفة ، وكتب كتاباً في الدفاع عن الإسلام وسُموّه على الأديان والمذاهب السياسية الأخرى دعاه باسم « الإعلام بمناقب الإسلام »[٣٧] . وكان ميّالاً إلى فلسفة الساسانيين السياسية متأثراً بها لدرجة لا تقل عن تأثره بالمصادر اليونانية ، كما يمكن أن نجد في مؤلفاته إحدى الأقنية التي تسربت من خلالها الأفكار الفارسية الخاصة بالحكومة والمجتمع إلى محيط النظر الإسلامي .

لقد وصلنا كثير من كتب العامري ، أهمها الرسالة الأخلاقية « السعادة والإسعاد » وتأريخه المهم للفلسفة « الأمد على الأبد »، وهو تاريخ مهم ألمّ به الحكماء المتأخرون وخاصة مُلاّ صَدْرا الذي يقتبس منه مراراً في كتابه « الأسفار » . والظاهر أن ملا صدرا قد اقتبس عقيدته في اتحاد العقل والعاقل والمعقول ، التي رفضها ابن سينا رفضاً باتاً ، عن العامري ، أول الفلاسفة المعروفين في العالم الإسلامي بشرحها وقبولها . هذا وتدون المصادر التقليدية مثل « عيون الاخبار » لابن أبي أُصَيْبِعَة ، سلسلة من الرسائل المتبادلة بين العامري وابن سينا . ولكن هذا بعيد الإحتمال جداً ، إذ كان ابن سينا الصغير عند وفاة العامري لا يزال في الحادية عشرة من العمر فقط . وعليه ، فالأحرى أن يعتبر العامري أحد الفلاسفة الذين مهدوا الطريق بفضل كتبه وإعداده التلاميذ (الذين اشتهر بعضهم كابن مسكويه) لبلوغ مدرسة الفلاسفة العلماء أعلى شأوها ، الذي تحقق بطلوع ابن سينا عليها .

سيرة ابن سينا

وُلد ابن سينا ، المعروف في العالم الغربي بـ Avicenna والملقّب بـ « أمير الاطباء » سنة ٣٧٠ (٩٨٠) في بُخارَى [٣٨] . وقد أظهر هذا الحكيم ، الذي قُدر له أن يبذّ جميع أقرانه في العلوم والفنون الإسلامية والذي أسندت إليه ألقاب فخمة كالشيخ الرئيس وحجة الحق التي ما زال يعرف بها في الشرق، ملكة خارقة على التحصيل منذ نعومة أظفاره. وقد حالفه الحظ ايضاً إذ اهتم والده الإسماعيلي المذهب اهتماماً عظيماً بتعليمه؛ كما كان منزل والده ملتقى للعلماء من كل حدب وصوب. فختم ابن سينا القرآن الكريم واستوعب النحو في سن العاشرة ، ثم عمد إلى دراسة المنطق والرياضيات التي أخذها عن أبي عبد الله الناتلي . وما أن أتقن هذه المواد حتى عمد إلى دراسة الطبيعيات وما بعد الطبيعة والطب على أبي سهل المسيحي . ولما بلغ السادسة عشرة ، كان قد تضلع من علوم زمانه جميعاً ، ما عدا ما بعد الطبيعة التي كان ينطوي عليها كتاب « الميتافيزيقا » لأرسطو ؛ الذي قرأه من أوله الى آخره عدة مرات حتى حفظه عن ظهر قلب، دون أن يستطيع فهمه . ولكن هذه العقبة ذاتها زالت عندما اكتشف شرح الفارابي لهذا الكتاب بطريق الصدفة ، فحلّ له كل ما استغلق عليه. ومنذ ذلك الحين ، لم يعد ابن سينا في حاجة إلى توسيع إطار دراساته « عَرْضاً »؛ وإنما، كان عليه أن يزيد فهمه «عُمقاً»، بالنسبة الى ما تعلمه حتى سن الثامنة عشرة . والواقع انه ذكر في أخريات أيامه لتلميذه المقرب الجرجاني انه في مدى السنوات اللاحقة لم يحصّل أكثر مما

تعلمه وهو فتى في الثامنة عشرة .

وكانت براعة ابن سينا في الطب قد قربته من السلطان ، وفتحت له أبواب مكتبة القصر ، كما حظي بمقام محمود لدى البلاط . ولكن ضغط القلاقل السياسية في آسيا الوسطى ، كنتيجة لتزايد سلطة محمود الغزنويّ ، جعل الحياة صعبة قلقة في وطنه الأصلي ، مما اضطر ابن سينا الى أن يهجر بخارى إلى جرجانية ، ثم إلى مغادرة تلك المنطقة بأسرها إلى جرجان . وفي سنة ٤٠٣ (١٠١٢) في مغامرة هلك فيها جمع من الرفاق ، عبر ابن سينا الصحراء إلى خراسان . هذا ، وتُشير معظم المراجع الإسلامية المعروفة إلى أنه زار الشاعر الصوفي الشهير أبا سعيد أبا الخير قبل أن يصل إلى جرجان ؛ حيث تمنى أن يلتقي بنصير الفنون والآداب ، قابوس بن وُشْمْجير . ولكنه علم فور وصوله أن نصيره المنشود قد توفي .

ومن جراء هذه الصدمة انقطع إلى احدى القرى لبضع سنوات ، ثم غادرها إلى الريّ بين ٤٠٥ (١٠١٤) ، ٤٠٦ (١٠١٥) . وكانت فارس آنذاك تحت حكم البويهيين ، الذين كان عدد منهم يحكم ولايات مختلفة من البلاد . وقضى ابن سينا مدة في بلاط فخر الدولة بالريّ ، ثم غادرها إلى همدان ليقابل شخصاً آخر من بني بويه ، هو شمس الدولة . وكانت مقابلة موفقة ؛ فعلى إثر وصوله إلى هذه المدينة، طُلِب إليه أن يعالج السلطان الذي كان قد أصيب بمرض. وشُفي شمس الدولة ، فأصبح ابن سينا من المقربين لدى البلاط ؛ حتّى لقد تقلد الوزارة في آخر الأمر ؛ وهو منصب اضطلع بأعبائه عدة سنوات حتّى وفاة السلطان . حينذاك ، تنكرت لـه السعادة السياسية فألقي في السجن ، لرفضه الاستمرار في الوزارة، ولم يتمكن من الفرار إلاّ باستغلال فرصة حصار ضرب حول هَمَدان ، والتخفي بعد ذلك في زي درويش .

وما أن حرر ابن سينا نفسه من ارتباطاته في همدان ، حتّى رحل إلى أصفهان ، التي تمنى لعدة سنوات أن يزورها باعتبارها

مركزاً علمياً مهماً . وهناك ، كان محل رعاية علاء الدولة ؛ وتمتع بفترة طويلة من الاطمئنان دامت خمس عشرة سنة . فكتب عدة كتب مهمة أثناء تلك المدة ، كما بدأ بدراسة علم النجوم ، وبإنشاء مرصد . ومهما يكن من أمر ، فحتى هذه الفترة الهادئة من حياته المضطربة قد قوطعت بغارة على أصفهان، قام بها مسعود ابن محمود الغزنوي الذي كان قد اضطر ابن سينا إلى ترك مسقط رأسه في شبابه ، أدت إلى ضياع عـدد من كتب هذا الحكيم . وبلغ من انزعاجه من هذه الأحوال ، ولمعاناته للقولنج ، أن عاد مرة أخرى إلى همدان ، حيث توفي في سنة ٤٢٨ (١٠٣٧) ، وحيث يوجد قبره اليوم .

هكذا انتهت حياة شهدت الكثير من التقلبات السياسية ، وكانت في حدٍّ ذاتها هدفاً لكثير من الصعوبات . لقد مني ابن سينا بالكثير من السعود والنحوس في حياته وتمتع بكثير من الأيام الرّخية والعصيبة على حد السواء . كان يعمل في الغالب كطبيب لعـدد من الأمراء ، فعاش حياة اجتماعية نشيطة للغاية . وفي بعض الأحيان كان يقبل أن يضطلع بمسؤولية الدولة ، إلا أنه كان يحيا في الوقت نفسه حياة عقلية عميقة ؛ كما يتبين من عدد كتبه وطبيعتها ونوع تلامذته . لقد كان رجلاً يتمتع بقوة جسدية عظيمة ؛ فكان يقضي الليالي الطوال في الاحتفالات المبهجة ، ثم يتحول عنها إلى تحرير رسائل عن بعض مسائل الفلسفة والعلوم . وكانت قدرته على حصر الذهن خارقة أيضاً ، فكان يملي بعض رسائله على أحد الكتبة وهو معتلٍ صهوة الجواد في طريقه إلى احدى المعارك مع السلطان . والحقيقة ، أنه لا يبدو أي أثر للازعاجات الخارجية على إنتاجه العقلي . فهذا الرّجل ، الذي كان منغمساً في الحياة العادية في كلا السياسة والبلاط ، كان قادراً أيضاً على أن يضع أساساً لفلسفة مدرسية للقرون الوسطى ، وأن يوحد الأصول البقراطية والجالينوسية في الطب ، وأن يؤثر في العلوم والفنون الإسلامية بصورة لم تتح لشخصية أخرى من قبله أومن بعده .

مؤلفات ابن سينا

تدور مؤلفات ابن سينا ، التي بقي منها مئتان وخمسون مؤلفاً تقريباً ، هذا إذا أخذنا رسائله القصيرة ومكاتباته بعين الاعتبار، على جميع المواضيع المعروفة في العصور الوسطى تقريباً [٣٩] . وأغلب هذه التآليف بالعربية ، وإن كان بعضها بالفارسية ، مثل دانشنامة علائي ، أي كتاب العلوم المُهدى إلى علاء الدولة ، والذي يعتبر أول مؤلف فلسفي كتب بالفارسية [٤٠] . أما أسلوب ابن سينا في العربية ، فقد كان في آثاره المبكرة ، صعباً تعوزه السلاسة إلى حد ما . ولما أقام في أصفهان بدأ بدراسة الأدب العربي فوراً ، رداً على نقد بعض الأدباء . فهذب أسلوبه وأتقنه . وتشهد الكتب التي أُلّفت في الفترة الأخيرة من حياته وخاصة «الإشارات والتنبيهات» على ذلك التطور . وتشتمل كتب ابن سينا الفلسفية ، على دُرَّته المشّائيّة النادرة ، «الشّفاء» (أو Sufficientia باللاتينية) الذي يُعتبر أطول موسوعة علمية كتبها إنسان بمفرده [٤١] ، وكتاب «النّجاة» وهو خلاصة «الشّفاء» ، و«عيون الحكمة» ، ودرّته الأخيرة ولعلها العظمى «الإشارات والتنبيهات» . كما كتب علاوة على هذا عدداً كبيراً من الرسائل في المنطق وعلم النفس وعلم الكون والإلهيات [٤٢] . وثمة أيضاً آثاره «الباطنيّة» الأهم [٤٣] ، التي تعتبر مظهراً لفلسفته المشرقية ، ومنها : رسالته في «العشق» ، رواية «حي بن يقظان» ، رسالة «الطّير» ، «سلامانُ وأبَسال» ، الفصول الثلاثة الأخيرة من «الاشارات» «ثم منطق المشرقيّين» وهو

جزء من كتاب أكبر مفقود الآن .

وأما في العلوم ، فقد كتب ابن سينا عددا من الرسائل الصغيرة عن مسائل معينة في الطبيعيات وعلم الجو وما إلى ذلك . كما أن هناك أقساماً في الكتب الجامعة ، وخاصة في «الشفاء» ؛ حيث يوجد أكمل عرض لآرائه في الحيوان والنبات والجيولوجيا وعلم النفس ، الذي يُعتبر في الفلسفة المشائية — على العكس من وجهة نظر المدارس المتأخرة شيمة الإشراقيين — فرعاً من الطبيعيات أو الفلسفة الطبيعية .

وفي ما يختص بالطب ، فقد وضع ابن سينا «القانون»، وهو الكتاب الشهير الذي قد يكون أبقى الكتب أثراً في تاريخ الطب ولا يزال يدرس في الشرق حتى اليوم[٤٤] ؛ و «الأرجوزة» في الطب، الجامعة لأصول الطب الإسلامي في أبيات مقفاة سهلة الحفظ ؛ وعدداً كبيراً من الرسائل بالعربية والفارسية على السواء ، تدور على أمراض وأدوية مختلفة .

وعلاوة على الكتب الفلسفية والعلمية ، فقد نظم ابن سينا عدة قصائد بالعربية والفارسية ، منها قصيدته العينية[٤٥] التي تعتبر بحق أشهر قصائده . أضف إلى ذلك كله ، عدة كتب دينية ، لا تقتصر على رسالات في مواضيع دينية فحسب ، كفحوى القدر والاختيار ، بل تتناول تفسير القرآن أيضاً ؛ فقد فسر عدة سور منه . وتتجلى أهمية هذا النوع الأخير، بصفة خاصة ، في أن ابن سينا حاول في هذه التفاسير بادىء ذي بدء التوفيق بين العقل والدين ، على خطوط رسمها الكندي والفارابي وإخوان الصفاء ، ثم استمرت بعده على يد السهروردي ، وآتتْ ثمارها أخيراً على يد الميرداماد ومُلاّ صَدْرا . وهذه التآليف تضيف أبعاداً إلى المجموعة المتعددة الوجوه من إنتاج ابن سينا العلمي ، وتؤكد خصب سلسلة من الكتب تراوح بين العلوم المبنية على المشاهدة وحتى التجربة، فعلم الوجود، وبين الرياضيات والعرفان والإلهيات ، وبين المنطق وتفسير القرآن الكريم .

فلسفة الوجود

تدور الإلهيات عند ابن سينا أساساً على فلسفة الوجود. فدراسة الوجود وكل التمييزات التي تخصه تحتل المركز الرئيسي في تفكيره الميتافيزيقي [٤٦]. إن حقيقة الشيء تتوقف على وجوده، ومعرفة الشيء، تقتصر في النهاية على معرفة مرتبته في سلسلة الوجود الكلية التي تعيّن جميع خصائصه وصفاته. إن كل شيء في العالم – بحكم كونه موجوداً فحسب – ملقى في خضم الوجود، ومع ذلك فالله، او الوجود المحض الذي هو اصل الاشياء جميعاً وخالقها، ليس الحلقة الأولى في سلسلة متصلة، فلم تكن له اذاً صفة الاستمرار «الهيولاني» أو الأفقي، بالنسبة إلى الكائنات في هذا العالم [٤٧]. بل الله، على العكس، سابق على العالم متعال عليه. إنه الله، كما يُتصوَّر في الأديان الإبراهيمية. إنه الله، لا كما يتصوَّره ابن سينا المسلم، فحسب، بل الفلاسفة اليهود والمسيحيون، الذين اشتركوا في تصور عام للإله الأسمى، والذين أعادوا، كابن سينا، صوْغ مفاهيم الفلسفة اليونانية في مذهب وحداني.

وتعتمد دراسة ابن سينا للوجود – بمعنى وجود مشترك بين كل الأشياء دون أن يكون جنساً عاماً لها – على تمييزَين أساسين، يبرزان في كل دراسته للوجود. وهذان التمييزان يتعلقان بماهية الشيء ووجوده من ناحية، ووجوبه أو امكانه أو امتناعه من الناحية الأخرى [٤٨]. فعندما يفكر شخص بشيء ما، يكون في استطاعته أن يميز بالحال في ذهنه بين جانبين مختلفين لهذا الشيء: احدهما

ذاته أو ماهيته ، وهي كل ما يمكن أن يقال في الجواب عن سؤال : ما هو ؟ . والآخر وجوده . فعندما يفكر إنسان في الحصان مثلاً ، يمكنه أن يميّز في ذهنه بين صورة الحصان أو ماهيّته التي تتضمن الهيئة والصورة واللون وكل شيء آخر يحتوي على ماهيّة الحصان ، ووجود ذلك الحصان في العالم الخارجي . فالماهية في الذهن مستقلة عن الوجود ، بمعنى أن الإنسان يستطيع أن يفكر في ماهية شيء ما دون الإلتفات إلى ما إذا كان موجوداً أو غير موجود . أما في العالم الخارجي ، فإن ماهيّة الشيء ووجوده هما عين الشيء ، وليسا جزءين لكل منهما حقيقة خارجية مستقلة، يحصل عن اجتماعهما شيء ما ، كما قد يضيف المرء القشدة إلى القهوة أو الماء إلى العجين . فإن ذلك يحدث في الذهن فقط ، في التحليل الذي يقوم به العقل البشري ؛ حيث يتميّز هذان العنصران ، ويدرك الإنسان أن لكل شيء في الكون ماهية يضاف إليها الوجود .

وبعد أن يقرر ابن سينا هذا التمييز الأساسي ، يؤكد أنه على الرغم من أن وجود الشيء يضاف إلى ماهيته ، فإن الوجود هو الذي يعطي كل ذات أو ماهية حقيقتها الواقعة ، وعليه ، فهو أصيل . وماهية الشيء ليست في الحقيقة أكثر من تحديده الوجودي الذي ينتزعه الذهن . على هذه المقدمة الأساسية ، ردّ السهروردي والميرداماد في القرون اللاحقة ، ذاهبين على العكس إلى أن الاصالة للماهيّة لا للوجود . وفي الدفاع عن وجهة نظر ابن سينا ، تبنّى مُلاّ صَدْرا بعد سبعة قرون ، تقدّم الوجود على الماهيّة ، مُضيفاً علاوة على ذلك أن وجود أي شيء ليس شكلاً وجودياً منفصلاً بالكلية ؛ فكل وجود درجة من نور الوجود المحض وأن هناك وحدة وجود متعالية مختفية خلف ستار كثرة الماهيّات والأشكال الخاصة للوجود .

ويرتبط مباشرة بهذا التمييز الأساسي بين الماهية والوجود ، تقسيم ابن سينا للوجود إلى ممتنع وممكن وواجب . وهذا التقسيم الذي حظي بقبول الفلاسفة المسلمين المتأخرين والمدرسيين اللاتين ،

لا يظهر على هذا الشكل عند أرسطو . فهو من ابتكار ابن سينا . والحقيقة ، أن ابن سينا يبني فلسفته كلياً على التفرقة بين هذه الأقسام الثلاثة والعلاقة بين كل من الماهيّة والوجود بالنسبة إلى كل منها . فإذا تأمل المرء ماهيّة شيء في ذهنه ، وتحقق من أنها لا يمكن بحال من الأحوال أن تقبل الوجود ، بمعنى استحالة وجودها ، فإن هذا الشيء ممتنع ولا يمكن أن يوجد ؛ كما هي الحال في تصوُّر شريك الباري ؛ فإن وجوده الميتافيزيقي محال ويؤدي إلى التناقض . فإذا تكافأت في ماهية الشيء حال الوجود وحال العدم ، أي أمكن أن يوجد وأن لا يوجد دون أن ينجم عن ذلك تناقض أو محال في أي من الحالتين ، فهذا الشيء ممكن الوجود ، شيمة سائر المخلوقات في العالم ؛ فماهيّاتها تحتمل إما الوجود وإما العدم . وأخيراً ، إذا كانت الماهية لا تنفك عن الوجود ، وعدم وجودها يستلزم الإستحالة أو التناقض ، فإنه واجب . وفي مثل هذه الحالة تكون ماهيّته عين وجوده . وهذا الوجود هو الوجود الواجب ، أي الله ، الذي لا يمكن إلاّ أن يكون موجوداً ، ما دامت ماهيّته ووجوده شيئاً واحداً . فوجوده ماهيّته ، وماهيّته وجوده[49] . هو وحده الذي يتصف بالوجود بذاته ؛ وهو القائم بذاته ؛ وكل ما عداه من الموجودات ، وجوده بمثابة عرض مضاف إلى ماهيّته ، لذا كانت موجودات جائزة[50] . إن وجود العالم بأسره ليست له منزلة أعلى من منزلة الجواز ، وهو في كل لحظة من وجوده عالة على الوجود الواجب ، الذي يحفظ كل الأشياء في حالة الوجود بإفاضته المستمرة لنور وجوده عليها .

ولهذا ، فالعالم وكل ما فيه موجودات ممكنة متوقفة ميتافيزيقياً على الوجود الواجب . أضف إلى ذلك أن الموجودات الممكنة في حد ذاتها نوعان : (١) ممكنة ، تكتسب صفة الوجوب من واجب الوجود . (٢) ممكنة صرف لا تعلق لها بأي نوع من الوجوب . يتكون القسم الاول من الجواهر العقلية البسيطة المجردة أو الملائكة ؛ وهي

تمثّل «المعلولات الخالدة» لله ؛ بمعنى أنه يمنحها صفة الوجوب . ويشتمل الثاني على مخلوقات عالم الكون والفساد التي تحمل عوامل الفناء في ذاتها ، فولادتها اذاً نذير بموتها .

وفضلاً عن هذا التقسيم للموجودات الممكنة ، إلى أبدية وحادثة أو خالدة وفانية ، فإن ابن سينا يقسم الكائنات أيضاً على أساس كونها جوهراً أو عرضاً ، مطبقاً في ذلك المقولات الأرسطوطاليسية ، كما هذبها فرفوريوس ، على ماهيّة الأشياء الموجودة . فالماهيّات بحسب هذا التمييز ، إمّا اعراض وإما جواهر . وذلك تبعاً لما إذا كانت متوقفة على شيء آخر كتوقف اللون على الحائط ، أو مستقلة كمادة الحائط نفسه . أما مقولة الجوهر ، فتقسم إلى ثلاثة أقسام كما يلي :

١ ـ العقل : وهو مفارق بالكلية للمادة والقوة .
٢ ـ النفس : وهي على الرغم من مفارقتها للمادة ، فإنها تحتاج إلى جسم تفعل فيه .
٣ ـ الجسم : وهو الذي يقبل خاصيّة الإنقسام وله طول وعمق وعرض .

وعلى هذا ، فعناصر الوجود من حيث كونها عارضة وجائزة في مجموعها ، تنقسم إلى ثلاثة جواهر تشمل مراتب الوجود المختلفة ، وتؤلف الأجزاء التي يتركب منها العالم ، وعن طريقها يحصل العلم بالنظام الكوني (٥١) .

الفلسفة الكونية وعلم الملائكة

يتطرق ابن سينا ، بوعي كامل للفرق الوجودي الأساسي بين الكون والله، إلى دراسة الكون وعلم التكوين، بغية تبيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد ؛ وهو في الوقت نفسه منزه عنها جميعاً . ولما كان الغرض الميتافيزيقي الأساسي لابن سينا ، هو إثبات طبيعة الكون الممكنة ، فغرضه من علم الكون وتكوين العالم هو أن يحدد الاتصال القائم بين المبدأ الأول ومظاهره .

وعملية الخلق أو التجلي ترتبط مباشرة بعمل الملَك وأهميته . فالملَك هو الأداة التي تنجز بواسطتها هذه العملية . فعلم الكون عند ابن سينا مرتبط ارتباطاً مباشراً بعلم الملائكة . والملك يؤدي وظيفة خلاصية في كل من علم التكوين وعملية تحقيق الذات الروحي وتحصيل المعرفة [٥٢] . وبناء على نهج أفلوطين في الفيض المتوالي لدرجات الملكوت، بعد أن يؤولها على ضوء الإمكانية والجواز، يعمد ابن سينا الى وصف عملية صدور الكون ، مستفيداً من المبدأ القائل إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ومن القول بأن الخلق يحدث عن طريق التعقل [٥٣] .

فعملية الخلق أو افاضة الوجود وعملية التعقل شيء واحد . فبواسطة تعقُّل مراتب الحقيقة العليا ، تبرز المراتب الدنيا إلى حيّز الوجود [٥٤] . وبناء على المبدأ السابق ، صدر عن الواحد الواجب الوجود الذي هو مبدأ كل الموجودات موجود واحد ، يطلق

عليه ابن سينا اسم العقل الأول ، الذي يعتبره بمثابة أشرف الملائكة . وهنا يتعقّل هذا العقل المجرّد الواجبَ بما هو واجب ، ثم ماهيّته هو بما هو واجب بالموجود الواجب ، فماهيّته بما هو موجود ممكن بذاته . وهكذا ، فإن له ثلاثة أبعاد من حيث المعرفة ، ينشأ عنها العقل الثاني فنفس الفلك الأول فجرم الفلك الأول على التوالي . ثم إن هذا العقل الثاني المنبثق على هذا الوجه يتعقل كذلك العقل الأول ؛ فينشأ العقل الثالث ونفس الفلك الثاني وجرمه . وهكذا دواليك ، حتى ينشأ العقل العاشر والفلك التاسع الذي هو فلك القمر [٥٥] . وهنا ، حيث لا يبقى في « جوهر » الكون ، صفاء يكفي لقيام فلك آخر ، يتولد عالم الكون والفساد من بقايا « الأمكانيات الكونية » .

ويقوم العقل العاشر ، في عالم ما تحت القمر ، عالم التحول الذي يحيط بالحياة الأرضية للإنسان ، بعدة وظائف أساسية . فهو لا يمنح هذا العالم وجوده فحسب ، بل يُولّد باستمرار الصور التي باتحادها مع المادة توجد مخلوقات هذه المنطقة من الكون أيضاً . فعندما يتكون مخلوق ، يفيض العقل العاشر الصورة اللازمة لأمكان وجوده ، وعندما يلوي ويموت يسترد الصورة منه . ولهذا السبب يطلق ابن سينا عليه اسم « واهب الصور » . فمثلا ، إذا تجمّد الماء وصار ثلجاً ، فإن صورة الماء تكون قد زالت ، قد استردّها واهب الصور ؛ ثم دخلت صورة الثلجية الجديدة على هيولى ما كان ماء من قبل حتى تحيله إلى ثلج .

ويقوم العقل العاشر أيضاً بوظيفة إشراقية بالنسبة إلى عقل الإنسان . فالإنسان ينتزع الصور التي يجدها متحدة مع المادة في ذهنه ، وبواسطة الإشراق الملقى من العقل العاشر ، يصبح قادراً على أن يرفعها ثانية إلى مستوى كلي . وعلى هذا الوجه ، فالكليات موجودة في العقل « الملكي » ؛ ومن ثم تهبط إلى عالم المادة لتصبح صوراً مادية ؛ وتتشخص فقط لترتفع ثانية في ذهن الإنسان من خلال إشراق الملاك إلى مستوى الكلي . وعليه ، فالعقل العاشر ليس

أداة للخلق فحسب ، بل هو وسيلة إشراق أيضاً ، وكما سنشاهد في ما بعد ، وسيلة الوحي للأنبياء ، والى حد أدنى للأولياء والعرفاء .

لهذا ، كان العلم الكوني عند ابن سينا يرتبط أساساً بعلم الملائكة ويتبع مباشرة العالم الكوني الأفلوطيني ، الذي أوّله بطبيعة الحال تأويلاً آخر . فقد كان ابن سينا يعي وعياً تاماً المفهوم الإسلامي للعلاقة بين الله والكون ، وقد سعى دائماً لإثبات الطبيعة الجائزة فحسب للخلق إزاء الخالق ، وبالتالي للبقاء وفياً لمبدأ أساسي من وجهة النظر الإسلامية . ويخطو ابن سينا في « الرسالة النّيروزية » (٥٦) خطوة أخرى نحو التوفيق بين علم الكون ووجهة النظر الإسلامية « والشرقية » ؛ إذ يصف تولّد الحلقات المختلفة في سلسلة الوجود بناء على الحروف الأبجدية العربية . فالكلمة والحروف التي تكوّنها ، بالنسبة الى السّاميّ ، أوضح وأبلغ رموز للمُثُل والأعيان الثابتة التي ظهر عنها هذا العالم إلى حيز الوجود . فعلوم الحروف وقيمتها الرمزية ، بالنسبة الى كل من اليهود والمسلمين ، ذوي الروحانية البدوية السامية ، ذات أهمية كبيرة ، إن في القبّالة عند اليهود أو الجفر في الإسلام (٥٧) .

في هذه الرسالة التي اتّبع ابن سينا فيها بعض المدارس « الباطنية » الإسلامية وبعض فرق الإسماعيلية ، نراه يستخدم النظام الأبجدي (٥٨) : فالألف = ١ ، رمز للخالق ؛ والباء = ٢ ، للعقل الكلّي ؛ والجيم = ٣ ، للنّفس الكليّة ؛ والدال = ٤ ، للطبيعة . إن هذه المحاولة لابراز المطابقة بين كائنات الفلسفة الكونية وحروف لغة التنزيل ، التي تشبه إلى حد كبير آثار جابر بن حيان وإخوان الصفاء ، ذات مغزى مهم وخاصة عند ابن سينا ، إنها تدل على أن شيخ المشائين كان ينشد حكمة مشرقية تباين الفلسفة اليونانية السائدة ، وعلى أنه لم يكن مجرد مقلدٍ للفلاسفة القدامى. وهي تميط اللثام أيضاً عن مظهر من مظاهر عبقرية ابن سينا المتعددة الجوانب ، والأقرب آصرة من «الفلسفة المشرقيّة» ، التي حاول شرحها في الفترات الأخيرة من حياته.

العلوم الطبيعيّة والرياضيّة

كانت عظمة ابن سينا كعالم وطبيب تحكي عظمته كفيلسوف تقريباً . والحقيقة ، أنه عُرف أغلب ما عُرف في الغرب ، كأستاذ في ميدان الطب . وزينت صورته كأمير للأطباء ، جدران كثير من الكاتدرائيات في أوروبا . وقد أكرمه دانتي بحشره في « الأعراف» Limbo ، بين رائدي الطب العظيمين بقراط وجالينوس [٥٩] . وهكذا أيضاً في الشرق ، فقد كان تأثيره كطبيب بارزاً على الدوام ولا يزال حياً حتى اليوم . لقد اهتم ابن سينا بكل حقل من حقول العلوم الطبيعية والرياضية تقريباً ، اهتمامه بالفلسفة ، ومنهجية العلوم التي تطرق إليها في مطلع عرضه فلسفة الطبيعة [٦٠] . وقد كتب العديد من الرسائل المنفردة عن مواضيع علمية وطبية، إلاّ أن أهم آثاره في هذا المضمار هي « القانون »، كتابه الطبي الذي يشتمل على ثروة من المعلومات الطبية والصيدلية ؛ و « الشفاء »، الذي يبحث في فصوله الخاصة بالفلسفة الطبيعية والرياضيات ، في : علم الآثار العلوية وعلم المعادن وعلم طبقات الأرض وعلم النبات وعلم الحيوان وعلم النفس ، فضلاً عن الحساب والهندسة وعلم الهيئة وأخيراً الموسيقى . وقد تطرق إلى بعض مواد « الشفاء» ثانية في كتابي « النجاة » و « دانشنامه » ، على وجه الاختصار .

اعتمد ابن سينا في دراسته للعلوم الطبيعية على كل مورد من موارد العلم المتاح أمام الإنسان، من الإستدلال وتأويل الآيات المنزلة، إلى الملاحظة والتجربة ؛ محاولاً بالفعل أن يضع المعرفة الناجمة عن

هذه الموارد جميعاً في اطار نظره الكلي إلى الوجود ، وهو وجود يتألف من : الكون أو « العالم الكبير » ، والإنسان أو « العالم الصغير » ، والله أو المصدر الخارج عن الكون لجميع الأشياء ، الذي يتعلّق به كل من الإنسان والعالم ؛ وبين الإنسان والعالم هذين تطابق وتداخل [٦١] . ومن حيث معالجته للعلوم الطبيعية الخاصة ، سعى بوجه خاص لابتكار أسلوب منطقي لصياغة تعريفات متصلة بالمنهج التجريبي ، ولاتخاذ القياس الأرسطوطاليسي وسيلة لاستنتاج المعرفة من طبيعة الجزئي عوضاً عن طبيعة الكلي ؛ الأمر الذي حدا به إلى تغيير الحد الأوسط الذي يمثل العلة الميتافيزيقية في القياس الأرسطوطاليسي إلى حد تجريبي ؛ فسخرّه بذلك لأغراض علم استقرائي [٦٢] . ومما يجدر ذكره أيضاً — وخاصة بالنسبة الى المعارف التي بسطت في ما بعد في علم الفيزياء — مسألة تمييزه بين الكيفيات الأولية والثانوية ، الذي ما أن طبقه غليليو بنظام على الطبيعة بأسرها حتى أدى إلى قيام الفيزياء الحديثة ؛ هذه الفيزياء التي لا تعتبر إلاّ الناحية الكميّة من الطبيعة . كذلك أخذ ابن سينا بنظرية الموجة الضوئية التي تحدّث عنها في دراسته للرؤية وتشريح العين .

لقد أظهر شيخ المشّائيّين المسلمين الميل والبراعة الخاصتين في الملاحظة والتجربة [٦٣] . وهذا ما يتّضح جلياً في آثاره الطبية؛ حيث كان كثيراً ما يلجأ في تشخيص المرض ومفعول الدواء المعد لعلاجه إلى تجربته الخاصة مع المريض . وغالباً ما كانت ملاحظاته تفضي به إلى علم النفس ، الذي كان بالنسبة إليه شيمة أطباء مسلمين آخرين ، مقترناً بالطب اقتراناً وثيقاً . والتجأ أيضاً إلى الملاحظة والتجربة في الجيولوجيا وعلم الآثار العلوية وعلم الهيئة والفيزياء ، ففي شرحه لتكوّن الصخور وتركيب الأجسام النيزكية ، إنما يكتب عن مشاهداته الخاصة ، وحتى عن تحليل وإذابة نيزك في خوارَزْم ، حيث كانت النتيجة أنه لم يبق لديه إلا رماد ودخان أخضر دون أي معدن مصهور . وفي علم الآثار الجوية ، يصف مراراً كيف

أنه رأى قوس قُزح في حمّام أو حديقة تُروى ؛ ثم يقارن هاتين الظاهرتين الطبيعيتين بأقواس قُزح كبيرة في السماء (٦٤) . وفي علم الهيئة ، نراه ما أن أنس ببضع سنوات من الراحة في اصفهان، حتى شرع في صنع آلة جديدة للرصد منتقدا بعض الأرصاد لدى بَطْلَيْموس (٦٥) . أما في الفيزياء ، فقد أجرى ملاحظات على حركة اندفاع القذائف بالنسبة الى الاجسام الثقيلة والخفيفة . كما أبدى بعض الانتقادات الأساسية على النظرية الأرسطوطاليسية في الحركة .

وكُتب ابن سينا الطبية ختمت سلسلة من التآليف المهمة التي وحدت بين المدارس الطبية اليونانية والهندية والإيرانية وبين المادة الجديدة المستمدة من تجربة الأطباء المسلمين وخبرتهم الخاصة . كان من أهم أسلاف ابن سينا : أبو الحسن علي الطبري مؤلف « فردوس الحكمة » ومحمد زكريا الرازي واضع كتاب « الحاوي » وكتاب « المنصوري » ثم علي بن عباس الأهوازي المعروف باللاتينية بـ Haly Abbas مؤلف كتاب « كامل الصناعة » أو « كتاب الملكي » . وقد بني « قانون » ابن سينا نفسه على هذه التآليف إلى حد بعيد. ونظراً الى ترتيبه واكتماله ، فقد حلّ محلها كمتن أساسي متداول بين دارسي الطب والأطباء وعلى الأخص في الصورة التي نُقّح عليها وفُسّر في الشروح اللاحقة ، التي يُعتبر شرح قطب الدين الشيرازي أهمهـا (٦٦) .

وربما كان « القانون » ، وهو أعظم كتب ابن سينا الطبية ، أوفى مصدر لدراسة جوانب الملاحظة والتجربة ساهم به المؤلف في العلوم الطبيعية . وينقسم هذا المؤلّف إلى خمسة كتب ، ينقسم كلّ منها بـدوره إلى فصول وأبـواب . وتتنـاول الأقسام الخمسة الرئيسية تلك المبادىء العامة لعلم الطب ، كوصف الجسم البشري وتركيبه ومزاجه وقواه وأمراضه وحفظ الصحة والموت وما إلى ذلك ، ثم العقاقير والأمراض الخاصة والأمراض التي تصيب الجسم كله دون عضو معيّن أو محل خاص ، وأخيراً علم العقاقير . ولهذا

القسم الأخير أهمية خاصة من وجهة النظر التجريبية[٦٧] . «والقانون» عبارة عن تأليف بين أساليب بُقراط وجالينوس وديوسقوريدس ؛ ولكنه يحتوي على الكثير مما لا يوجد في المصادر اليونانية ، وخاصة استعمال الأعشاب لمعالجة العلل المختلفة .

وهناك الكثير من الجديد في «القانون» ، مما جاء نتيجة لاختبار ابن سينا وتفكيره الطبيّين : كاستعمال الأعشاب الحديثة مثلاً ، واكتشاف القيمة التعقيمية للكحول ، والتّورم في الدماغ ، والقرح الأمعائية[٦٨] . ويشرح ابن سينا ، في صدد وظائف العين وتشريحها، وكذلك في نظريته في الابصار المبسوطة في كتابه «النّفس» والتي يأتي الضّوء بحسبها من الخارج إلى العين فتنبعث في الوقت نفسه «حركة بسيكولوجية» من العين إلى المرئي[٦٩] ، نظريات كان لها أبلغ التأثير على مشاهير العلماء الغربيّين ، أمثال روجر بيكن Roger Bacon وروبرت جروستست Robert Grosseteste[٧٠] . وخلاصة القول ، فـ«القانون» ، الذي لم يُدرس الكثير من محتوياته بعدُ درساً دقيقاً، قد أثّر تأثيراً عميقاً في كل من الشرق والغرب ؛ وما زال إلى جانب تآليفه الطبية الأخرى ، شهادة بليغة على تفوّق ابن سينا في الطب ، والسبب الذي من أجله لُقّب خلال ألف عام بأمير الأطباء .

ويبرز «الشفاء» جوانب أخرى من عبقرية ابن سينا ، لا كفيلسوف فحسب وإنما كبحاثة طبيعي وفيزيائي ورياضي أيضاً . ففي البحث الطبيعي ، يبسط ابن سينا بالتفصيل كل ما كان معروفاً في عهده من علوم الكائنات الثلاثة ، الحيوان والنبات والمعدن . والقسم من «الشفاء» الذي يتناول المعادن، على أهمية خاصة، وقد ترجم إلى اللاتينية على يد الفرد سارشل Alfred Sareshel حوالي سنة ١٢٠٠ ، بعنوان «كتاب المعادن» De Mineralibus ، وكان له تأثير واسع أثناء القرون الوسطى وعصر النهضة[٧١] . في هذا الكتاب ، يتناول ابن سينا علم المعادن والكيمياء كما يتناول

الجيولوجيا . وهو يرفض بصورة جازمة إمكان تحويل معدن إلى معدن آخر ، على حين يقبل في الوقت نفسه نظريات علم الكون الخاصة بعلم الكيمياء . وهو يقسّم المعادن إلى صخور ومواد قابلة للإنصهار وكبريتات وأمــلاح ، ويشرح أقسام كل منها وخصائصها . وبالنسبة إلى الجيولوجيا يشرح تكَوُّن الصخــور الرسوبية وصلابة الأحجار وتكوُّن الجبال بحكم تفتُّت الطبقات الألين من الصخور وتحوُّل مقادير من البرّ إلى بحر والعكس بالعكس ، وكذلك أصل المتحجرات كبقايا حيوانات بحرية ترقى إلى عصور تاريخية أقدم . وهو يستشهد في كثير من الأحوال بمشاهداته الشخصية أثناء رحلاته العديدة خلال إيران ، ويعرض اكتشافات على درجة عظيمة من الأهمية في تاريخ العلوم الأرضية .

أما في الفيزياء التي يعالجها في « الشفاء » كما يعالجها في كتب أوجز ، فإن المساهمة الأساسية لابن سينا تظهر في نقده لنظرية حركة القذيفة عند أرسطو ، التي كانت تمثل كعب أخيل بالنسبة الى الطبيعيات المشّائية . فابن سينا يتبنى نظرية يحيى النّحوي دون أرسطو مقرراً أن الجسم في حالة الإندفاع ، تكون فيه قوة مستمدة من السبب الذي حرّكه أصلاً ، على دفع تلك القوة التي تعوقه عن الحركة في اتجاه معيّن ، أي مقاومة الوسط (٧٢) . وعلاوة على ذلك ، وعلى النقيض من وجهة نظر يحيى النحوي أيضاً ، يرى ابن سينا أن هذه القوة ، التي يُطلق عليها اسم الميْل القسْرِي ، لا تتبدد في الخلاء ، بل إنها تستمر ، لو أمكن وجود خلاء تتحرّك فيه . كذلك يحاول ابن سينا أن يعطي هذا الشكل من الحركة معادلة كميّة مبيناً انه إذا حركت قوة ما جسماً ، كانت سرعته مساوية عكسياً « لميله الطبيعي » أو ثقله وأن المسافة التي يقطعها مثل هذا الجسم المتحرك بسرعة ثابتة تكون مساوية عكسياً لثقله . هذه النظرية ، التي نقّحها معاصره أبو البركات البغدادي ، أثّرت إلى حد كبير في الفلاسفة المسلمين اللاحقين ، أمثال فخر الدين الرازي ونصير الدين الطُّوسي ؛ أما

في الغرب فقد تبنى البتروجيّ الأندلسي نظرية ابن سينا هذه للحركة القسرية قبل دخولها إلى العالم اللاتيني حيث كتب لها تأثير مباشر على كتابات بيتر أوليفي Peter Olivi ، التي تُرجم فيها الاصطلاح العربي « الميْل القسري » بـ inclinatio violenta . ثم إن هذا التعبير بدوره قد حُرِّف على يد جون بوريدان إلى impetus impressus وحدده بحاصل ضرب الكتلة في السرعة ؛ وهو عين قوّة الزخم في الفيزياء الحديثة . وتعبير الميْل Impeto الذي أطلقه غليليو على قوة الزخم ، لا يختلف عن المفهوم الذي ابتدعه يحيى النحوي وابن سينا ، دون أن يكون المدلول نفسه الذي كان له عند كُتّاب العصور الوسطى . فقد كان الميل القسري، في نظرهم ، هو العلّة الفاعلة للحركة ، بينما كان في نظر غليليو ، وسيلة لوصف الحركة بطريقة رياضية ؛ فأتاح هذا التفسير الجديد ، استحداث نوع جديد من الفيزياء ؛ بينما كان في الوقت نفسه يستخدم بعض المفاهيم الأساسية في الفلسفة الطبيعية للعصور الوسطى (٧٣) .

وأما بخصوص الرياضيات ، فإن ابن سينا لم يُساهم في فروعها المتعددة مساهمة خواجه نصير الدين الطّوسي ، الذي ربما كان أجدر الفلاسفة العلماء المسلمين جميعاً بأن يقاس به من جهات أخرى . ومع هذا ، فقد ساهم ابن سينا مساهمة قيّمة جداً ، على الأقل في أحد فروع الرياضيات القديمة أو المراحل الأربعة Quadrivium ألا وهو الموسيقى ، وهو موضوع برع فيه نظرياً وعملياً (٧٤) . فقد ألّف عدة مؤلفات في الموسيقى ، لم يبق منها إلاّ ثلاثة ، وهي الفصول الموسيقية من « الشفاء » و « النجاة » و « دانشنامه » . والإثنان الأولان بالعربية ، وأما الثالث فبالفارسية ؛ أعطى فيه لأول مرة الأسماء الفارسية للصيغ الموسيقية . وفي هذه المؤلفات وصف أقدم أشكال النغم والموسيقى القياسية التي نجد فيها نظاماً رمزياً يصف الطول النسبي للمقاطع الموسيقية وارتفاعها (٧٥) . لقد ترسّم ابن

سينا خطى الفارابي بدقة في نظرياته الموسيقية . وبنى كلا الرجلين كتاباتهما على الموسيقى التي كانت تمارس في ذلك الوقت ؛ فلم يكونا مجرد ناقلين للنظريات الموسيقية اليونانية . أما استخدامهما للسلّم الفيثاغوري ، فلا يعني أنهما كانا مجرّد مقلدَين لنظريات وضعها الثقات اليونان . فالسلّم الخماسي كان مستعملاً في الصين قبل الاتصال التاريخي بالحضارة الهلّينيّة بزمان ، وكان موجوداً أيضاً في آسيا الغربية بالإستقلال عن أي تأثير يوناني . لقد كان ابن سينا يدرس ويُفسّر نظرية الموسيقى التي كانت تُعزَف في إيران في زمانه . وهي موسيقى قد استمرت إلى حد كبير كتقليد دائم للموسيقى الكلاسيكية حتى يومنا هذا في تلك البلاد [٧٦]. إن الإنسان يستطيع أن يسمع الأصوات الأصلية ، التي بنيت على نظريات ابن سينا ، في هذه الموسيقى الفارسية التي تؤدى اليوم .

علم النفس

علم النفس عند ابن سينا مشّائي في جوهره ؛ إذ يُحاول أن يُعرِّف قوى النفس بعبارات قريبة الشبه بعبارات أرسطو وشارحيه الإسكندريين ، لا سيّما الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس . ولما كان علم النفس في الفلسفة المشّائية يُعنى بالمُحرِّك والقوة الباعثة في أعضاء ممالك الكائنات الثلاثة ، فقد أدرج في عداد الفلسفة الطبيعية . وكما أن هناك هبوطاً من واجب الوجود من خلال العقول والنفوس إلى العناصر الأربعة ، فهناك أيضاً صعود تدريجي ، وهو قوس الطلوع أو الصعود ، لسلسلة الوجود ، التي حدثت كنتيجة لاختلاط العناصر الأربعة بنسب متكاملة دوماً (٧٧) . فما أن تمتزج العناصر في اختلاطات أنقى فأنقى، حتى تحدث النفوس النباتية فالحيوانية وأخيراً الناطقة ، من الخارج وبواسطة، عن النفس الكلية. والحقيقة أن كلاً من هذه النفوس يمكن أن يُعتبر كقوة من قوى النفس الكلية؛ تدخل إلى مسرح الدرامة الكونية في اللحظة المعينة التي تتهيأ فيها الشروط لها ؛ أي عندما تتحد العناصر على وجه يؤهلها لجذب تلك القوة إليها .

ولما كانت الممالك الثلاث مرتبطة بعضها ببعض ، كدرجات السلّم ، دون أن تكون بينها أي حلقة مفقودة ، فإن مملكة النبات ترتكز على مملكة المعادن ومملكة الحيوان على النبات . وعلاوة على ذلك ، فإن أسمى عضو من مملكة المعادن يشابه أدنى نبات شبهاً عظيماً ، وكذلك يشبه أعلى النبات أدنى حيوان . ومن ثمّ ، فلأعضاء كلّ

مملكة جميع الملكات والقوى التي لتلك التي تليها في سلسلة الوجود . فالنبات يملك « خواص » المعادن مضافة إليها قوى النفس النباتية ، التي تشتمل على الغذاء والنمو والتوالد . وللحيوان بدوره ما للمعادن والنبات من قوى مضافة إليها قوى النفس الحيوانية ؛ وهي تشتمل على قوى الحركة ، التي تشتمل بدورها على قوّة النزوع المؤدية إلى الشهوة والغضب وقوة تحريك الجسم ، ومن ناحية ثانية على الإدراك، الذي يشتمل على الحواس الخمس الباطنة والظاهرة (٧٨) . أما الحواس الباطنة فهي : الحس المشترك ، فالمصوِّرة ، فالمتخيِّلة فالواهمة فالحافظة والذاكرة . ويعين ابن سينا مراكز هذه القوى في أجزاء الدماغ المختلفة ، على غرار مدرسة جالينوس . وأمّا الحواس الخمس الظاهرة ، فتشتمل على : اللمس والشّم والذّوق والسّمع والبصر ؛ التي تتجلى بشكل ناقص عند الحيوانات الدنيا ، وتبلغ ذروتها عند الحيوانات العُليا والإنسان فقط .

وبظهور الإنسان تظهر قوة جديدة منبثقة من النفس الكلّيّة ؛ يُطلِق عليها ابن سينا اسم النفس الناطقة أو النفس الانسانية . ولهذه النفس قوّتان ، إحداهما عملية والأخرى نظرية ؛ وهما اللتان تضافان إلى النفس النباتية والحيوانية . فالقوّة العملية مصدر جميع حركات الجسم ، وبواسطتها يُدبّر الإنسان حياته العملية . إلا أن القوّة النظرية هي الخاصة المميّزة للإنسان . ويقسّم ابن سينا هذه القوة النظرية أو العقل ، على غرار الكندي والفارابي إلى أربع مراحل أو أحوال : المرحلة الدنيا هي العقل الهيولاني ، وهو الطاقة والقوة المُعطاة من أجل اكتساب المعرفة ، والناس جميعاً سواسية في ذلك . ثم عندما يتعلّم الإنسان المبادىء الأساسية للمعرفة والتفكير الصحيح ، يصل إلى مرحلة العقل بالملكة . فإذا ما تقدّم خطوة أخرى وأصبح قادراً على بلوغ المعرفة بنفسه وتحريك فعاليته العقلية الخاصة ، فإنه يصل إلى مرحلة العقل بالفعل . وهناك أخيراً المرحلة العليا الميسورة للإنسان (ما عدا الأنبياء الذين يتمتعون بحالة خاصة

بسبب كمال طبيعتهم التام) ؛ وتلك هي مرحلة العقل المستفاد ، التي يُصبح فيها عالم الوجود مستوعباً في الإنسان ويصبح الإنسان نسخة عن العالم المعقول . ويأتي فوق هذه المراحل جميعاً العقل الكلي أو العقل الفعّال ، الذي تُتلقّى المعارف عن طريقه بواسطة الإشراق والذي يتّحد به العقل الإنساني عند بلوغه أسمى مراحله .

وعلى الرغم من اتّباع ابن سينا تقسيم المشّائيين لقوى النّفس ، فإنّه يختلف عنهم في إصراره على خلود النفس الفردية وجوهرها اللامادي الذي لا يقبل الفساد ، وعلى الإنحطاط الذي تؤول إليه أثناء وُجودها في سجن الحواس فنراه في « فلسفته الباطنية » وفي بعض أشعاره الجميلة يشير تكراراً إلى الموطن السماوي الأصلي للنفس وضرورة تذكرها مرة أخرى مقامها السماوي . وفي هذه الآثار ، لا يبرز ابن سينا كفيلسوف مشّائي مُهتم بقوى النفس من الناحية النّظرية ، بل يصبح على غرار الأفلاطونيين والإشراقيين اللاحقين ، طبيباً روحانياً يحاول علاج أمراض النسيان والغَفْلة التي أصابت النفس ، وإنقاذها من حالتها الأرضية التي يُرثى لها . وليس هناك أجلى بياناً لاهتمام ابن سينا بهذا الجانب لعلم النفس عنده ، مما جاء في قصيدته العينيّة المشهورة في النفس، التي تنتهي بهذه الأبيات:

فَلِأيِّ شَيْءٍ أُهْبِطَتْ مِنْ شاهِقٍ
سَامٍ إلى قَعْرِ الحَضِيضِ الأوْضَعِ
إنْ كانَ أهْبَطَهَا الإلهُ لحكمةٍ
طُوِيَتْ عَنِ الفَطِنِ اللّبِيبِ الأرْوَعِ
فَهُبُوطُهَا إنْ كانَ ضَرْبَةَ لازِبٍ
لِتَكُونَ سَامِعَةً بِمَا لَمْ تَسْمَعِ
وَهيَ التي قَطَعَ الزّمَانُ طَرِيقَهَا
حَتّى لَقَدْ غَرَبَتْ بِغَيْرِ المَطْلَعِ
فَكَأنّها بَرْقٌ تَألّقَ في الحِمَى
ثُمَّ انْطَوى فَكَأنّهُ لَمْ يَلْمَعِ [٧٩]

الـدّين والوحي

كان ابن سينا مسلماً تقياً تتحكّم فيه طبيعة دينية متأصلة ، تجلّت ، لا في شعره وتفاسيره القرآنية فحسب ، بل في آثاره الفلسفية أيضاً ، حيث حاول في كل لفتة من لفتاته أن يلتزم بوجهة النظر الإسلامية . والواقع ، أنّه كان يستلهم تعاليم الإسلام وروحه في كثير من أقواله (٨٠) . كما أنه كان شديد الحساسية إزاء تهمة الكفر التي وجهّت إليه من جانب أهل المظاهر من المتكلمين والفقهاء المعروفين بالإفراط . وقد كتب رباعية بالفارسية دفاعاً عن نفسه يؤكد فيها ولاءه للإسلام ، قـــال :

كُفْــرُ مِثْــلِي لَيْسَ سَهْلاً أنْ يُرجَمْ
أيْـــن مِـنْ مُحْكَمِ إيماني أحْكَمْ
أوَحِيـدُ الدَّهْــــرِ مِثْــلِي كـافِــرٌ ؟!
فَإِذَن لَــمْ يَبْــقَ فِي العَالِمِ مُسْلِـمْ (٨١)

وكان ابن سينا كلما استغلقت عليه مسألة علمية أو فلسفية يؤم المسجد ليصلي . وقد كتب عدة رسائل في فائدة الصلاة وأداء العبادات اليومية وزيارة قبور الأولياء وما إلى ذلك (٨٢) . فقد كان يؤمن بأن الخير في هذه الفرائض الدينية يوجد من جرّاء وجود تعاطف بين جميع مراتب الوجود ، وعلى الخصوص بين نفس الإنسان والله والأنفس السماوية ، في مذهبه ، وهو تعاطف يقوى بأفعال

العبادة المفروضة في مختلف الأديان . هذا التعاطف الذي يشمل العالم والذي يضفي معنى خاصاً على العبادات ، هو نتيجة للعشق المتدفق في شرايين الكون ، وهو القوة الدافعة والسبب في وجود العالم المخلوق . وينبع هذا العشق بالتالي من حب الله ، الذي يعتبر الموضوع الأسمى للحب ، كما أنه مصدره الأسمى أيضاً . وكما يكتب ابن سينا في رسالته « في العشق » :

« إن الموجود المقدس عن الوقوع تحت التدبير ، إذ هو الغاية في الخيرية ، هو الغاية في المعشوقية . والغاية في عاشقيته ، الغاية في معشوقيته . أعني بذلك ذاته العالي المقدس تعالى ؛ إذ الخير يعشق الخير بما يتوصل به إليه من نيله وإدراكه . والخير الأول مدرك لذاته بالفعل أبد الدهر في الدهر. فإذاً، عشقه له أكمل العشق وأوفاه . وإذا الصفات الإلهية لا تمايز بينها بالذات في الذات . فإذاً ، العشق هو صريح الذات والوجود، أعني في الخير. فإذاً، الموجودات إما أن يكون وجودها بسبب عشق فيها وإما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه . فتبين أن الهُوِيّات لا تخلو عن العشق . وذلك ما أردنا أن نُبين» [٨٣] .

ولنظرية ابن سينا في النبوة بالنسبة إلى فلسفته الدينية أهمية خاصة ؛ فهو يحاول فيها أن يضع نظرية فلسفية تتفق مع تعاليم القرآن ، وتتفق في الوقت نفسه مع نظرته العامة للكَوْن [٨٤] . وهكذا يربط بين الوعي النبوي والوحي الذي يتلقاه النبي ، وبين تقسيمه الرباعي للعقل وإشراق العقل الفعّال عليه وانزال هذا العقل منزلة جبريل ملاك الوحي . والوعي النبوي هو كمال الطور الإنساني الجامع لكل الطاقات البشرية على أكمل وجه . ففي النبوة على الأخص ، تتحقق شروط ثلاثة: الصفاء وتألّق الذهن، وكمال التخيُّل، وقوة إخضاع المادة الخارجية لخدمته وطاعته كما تُطيع أجسام الناس أوامرهم . فإذا ما تحققت هذه الشروط الثلاثة جميعاً ، يكتسب النبي درجة الوعي النبوي أو « العقل القدسي » الذي يتلقى العلوم رأساً

وفجأة وبدون أي تعليم بشري سابق من العقل الفعـــال . وهكذا ، تتكشف له جميع الأشياء في الماضي والحاضر والمستقبل .

وعلاوة على ذلك ، فلا يتلقى عقل النبي الإشراق عن العقل العاشر فحسب ، بل تتلقى قوة تخيله هذا الإشراق أيضاً . ولهذا ، فإن ما يتلقاه في العقل على وجه مجرّد كلي ، يظهر على شكل صور جزئية محسوسة لفظية في المخيلة . ومهمته كذلك لها ناحيتان ، إحداهما نظرية والأخرى عملية . فالأولى توجّه نفس الإنسان نحو سعادتها الأبدية بتلقينها أصول الدين ، من الإيمان بوجود الله وحقيقة الوحي والنبوة والمعاد . والثانية تعلمه الجوانب العملية للدين ، كأحكام الشعائر التي يتوجب القيام بها على المؤمنين . وهكذا يتميّز النبي عن الحكماء والأولياء ، لأن تلقيه للمعرفة من العقل الإلهي تام وكامل ، على حين أن تلقهيم له جزئي . وثانياً ، لأنه يجيء بشريعة ، وينظم الحياة العملية للأفراد والمجتمعات ، في حين أن الحكماء والأولياء يسعون وراء العلم والتكامل الذاتي ، دون أن تكون لهم وظيفة تشريعية . فهم بناء عليه دون الأنبياء مرتبة ، على الرغم من أنهم أرفع الناس شأناً وأولاهم بالتبجيل والاعتبار بين سواد الناس الأعظم ، الذين لم ينعم عليهم بالفطرة الفائقة التي يتصف بها النبي .

الفلسفة الباطنية

قبل أن نختم هذه الدراسة الموجزة عن ابن سينا ، لا تزال أمامنا ناحية أخرى من نواحي عبقريته المتعددة الوجوه . فقد ألّف ابن سينا ، سيد المشّائيين ، في أخريات أيامه رسالة بعنوان « منطق المشرقيّين » ، هي مقدمة لكتاب أوسع [٨٥] ، يقول فيها انّ كُتبه الفلسفية المشّائية الشهيرة كـ « الشّفاء » و « النّجاة » لا تخرج عن كونها كتابات ظاهرية قُصد بها عوام الناس ، ثم يرتئي أن يبسط الفلسفة المشرقية الّتي يقصد بها إلى الصفوة ، والّتي يُطلق عليها « علم الخواص » . ومن المؤسف حقاً أن تُفقد بقية الكتاب ، وعليه ، فليست هناك إشارة صريحة عمّا كان في فكر ابن سينا بعد هذه المقدمة الغريبة .

إلاّ أننا إذا تأملنا آثار ابن سينا لاكتشفنا أنّ هناك مجموعة كتب تختلف في طبيعتها عن كتبه المشّائية ، وتُشير بكل وضوح إلى كونها بقايا الرسائل الّتي تضمنّت شرح « فلسفته المشرقية » . ويستطيع الإنسان أن يُدرج في عداد هذه المجموعة ، بالإضافة إلى « منطق المشرقيّين » ، الفصول الثلاثة الأخيرة من « الإشارات والتنبيهات » ، وهو آخر كتبه ، وقد وضع فيه عدداً من المبادىء الأساسية للتّصوّف على أفضل وجه ؛ ورسالته في « العشق » ، حيث يستعمل الاصطلاحات الفنية الصوفية ؛ وبعض أشعاره وخطبه ؛ وأخيراً القصص الخيالية الثلاث : « حيّ بن يقظان » ، « رسالة الطير » ، « سلامان وأبسال » [٨٦] . فمن دراسة هذه الآثار ، يتمكن المرء من إدراك الصفات

المميّزة لفلسفة ابن سينا الباطنية . ففي القصص الخيالية خاصة يظهر الشرق في معناه الرمزي كدنيا النور أو الصور المجردة ، في حين يرمز الغرب إلى دنيا الظّلال أو المادة . ونفس الإنسان أسيرة في ظُلمة المادة ؛ ولا بدّ لها أن تحرر نفسها كيما تعود إلى عالم الأنوار الذي هبطت منه نفس الإنسان أصلاً . ولكي يقوم الإنسان بهذه المهمة الصعبة ويتحرر من غربته « الغربية » ، يجب عليه أن يجد مرشداً يوجهه في هذه الدنيا ويقوده إلى خلاصه النهائي .

من هذا المنظار ، يصبح العالم تجربة آنية للسّالك أو المريد ، ولا يعود مجرد تقرير نظري ؛ فهو يتكلّم مع المريد بلغة الرمز ، ويبلغه رسالة ذات فحوى عظمى هي مسألة حياة أو موت ، تختص بسعادة نفسه الأبدية . وهكذا يصبح للعالم أبعاد داخلية ، وتتحوّل لغة الفلاسفة المشّائيين الاستدلالية المجردة إلى لغة حيّة رمزية . فيتعلّم السالك من المرشد ، الذي رأى كثير من علماء الشيعة اللاحقين أنه علي بن أبي طالب أو المهدي ، عليهما السلام ، حقيقةَ بناء هذا القبو العالمي وما هي المخاطر التي عليه أن يواجهها إذا شاء أن يمرّ به أو ينفذ إلى ما وراءه . وعندئذ يصبح مستعداً لمواجهة التحدي ويقيم في جبال العالم وأوديته حتى يخرج أخيراً من دنيا المظاهر الصورية ويلتقي في النهاية مع الموت ، الذي يرمز إلى الولادة في عالم روحي جديد ، كما يعرب أيضاً عن حتمية تحقيق التقدم الروحي ؛ فالذي يفلت من سجن الدنيا ، لن يعود إليه مرّة أخرى .

في هذه المؤلفات التي تصور الكون غالباً في لغة شعرية رقيقة ، يعتمد ابن سينا اعتماداً قوياً على دور الملائكة كمرشدين للإنسان وكقوى موجهة في العالم . فعلم الملائكة في الواقع أساسي بالنسبة الى فلسفة ابن سينا المشرقية. وكذلك بالنسبة إلى الإشراقيين الذين تتقارب وجهات نظرهم مع وُجهة نظره الفلسفية هذه . فالسماوات مملوءة بالملائكة من مختلف الدرجات المطابقة للعقول والأنفس . وعقل الإنسان في طلبه للسُّموّ الروحي ، إنما يستنير بالملائكة أيضاً ؛ ويصبح

مثل القديس برنارد وبياتريس [1] في «الكوميديا الإلهية». ولم يناقض ابن سينا مقدمات الفلسفة المشّائية ، وإنما فسّرها في ضوء آخر . فالعالم العقلي عند الأرسطوطاليسيين قد تحوّل إلى معبد كوني ؛ كل رمز يعني الإنسان بصورة حقيقية ومباشرة ويلعب دوراً في تحقيقه الروحي . على هذا الوجه انتهى ابن سينا إلى « فلسفة مشرقية » ، إن لم تؤخذ بجدية من جانب معظم المفسرين الغربيين ، فقد كانت ذات أهمية بالغة في العالم الإسلامي ، إذ أشارت إلى اتّجاه حكمة الإشراق التي دُشنت بعد قرن ونصف تقريباً على يد السهروردي .

---

(١) كانا مرشدي دانتي بعد الخروج من الجحيم.

مدرسة ابن سينا

يلعب ابن سينا ، كما لمّحنا في بداية هذا الفصل ، دور الملاك الحارس للعلوم والفنون الإسلامية . فأثره مُشاهَد أيّان وأين وُجهت العناية إلى الفلسفة أو العلوم في العالم الإسلامي . وأبرز تلامذته المباشرين : أبو عبد الله الجُزجاني ، الذي لزمه مدى العمر والذي أملى عليه ابن سينا ترجمة حياته وأكمل بعضاً من آثار الأستاذ لم تكن قد أكملت بعد ؛ وأبو الحسن بهمنيار ، مؤلّف « كتاب التحصيل »[٨٧] في الفلسفة ، وهو كتاب عظيم الأهمية ، وكذلك « كتاب الحجة » ؛ وابن زيلَة ، الذي كتب شرحاً على « حي بن يقظان » ولخّص « الشفاء » ؛ وأبو عبد الله المعصومي ، مؤلف رسالة في « إثبات المفارقات » ، وكان أكثر تلاميذه ثقافة ، وهو الذي استأذن أستاذه بالإجابة عن الأسئلة التي طرحها البيروني على ابن سينا .

وفي ما عدا هذه المجموعة من تلامذته المباشرين ، فقد تأثر بابن سينا جميع الشخصيات الفكرية المهمة في القرن التالي تقريباً . فعمر الخيام ـــ الشاعر الفذ والرياضي الذي يقوم شكّه الظاهر الشكلي على يقين ميتافيريقي ، والذي قصد به إلى علاج التظاهر الزائف والمتعصّب بالدين ، واعتبره كثير من القراء المحدثين خطأً انعداماً لليقين وتخبطاً في ذلك الشّك الجوهري الذي يتصف به الفكر الحديث ـــ كان يكنّ أسمى الإعتبار لابن سينا ، حتّى لقد ترجم إحدى رسائله إلى الفارسية[٨٨] . هذا ، وقد وقع ناصر خُسرو أيضاً ، فيلسوف الإسماعيلية الأعظم وصاحب عدة كتب فلسفية دينية مهمة كتبها جميعاً بالفارسية ،

تحت تأثير بعض أفكار ابن سينا (٨٩) . وحتّى الرياضي وعالم المناظر ابن الهيثم المعروف في اللاتينية باسم Alhazan فقد اطّلع على مؤلفاته أيضـــاً .

وفي القرون التالية تعرّض ابن سينا للنقد اللاذع على يد الغزالي وفخر الدين الرازي ، وعلى يد الفلاسفة الأندلسيين وخاصة ابن رشد . إلاّ أن واحداً من أعظم العباقرة الذين أنجبتهم الحضارة الإسلامية ، ألا وهو خواجه نصير الدين الطوسي ، انبرى للدفاع عنه وعمد إلى إعادة تقرير الفلسفة السيناوية ، والرد على ناقديه . وقد شرح « الاشارات » شرحاً بارعاً ، وبعث الحياة في تعاليم ابن سينا (٩٠) . وقد جاءت بعده مدرسة مشّائية بارزة استمرت حتّى يومنا هذا في ايران . وقد ألّف ابن أخته أفضل الدين الكاشاني عدداً كبيراً من الرسائل في أسلوب فارسي رائع تدور على مبادىء الفلسفة السيناوية (٩١) . ووضع قطب الدين الشيرازي تلميذ نصير الدين بالفارسية دائرة المعارف الكبيرة « درة التاج » ، التي تشبه « الشفاء » من بعض الوجوه . وخلّف زميل نصير الدين في مرصد مراغة ، دبيرانُ الكاتبيُ القزويني كتاباً من أعظم الكتب رواجاً في الفلسفة المشّائية يُعرف بـ « حكمة العين » ؛ ومرة أخرى ، نرى الكتاب مبنياً في الغالب على تعاليم ابن سينا (٩٢) . وبعد جيل واحد ، ألّف قطب الدين الرازي « محاكماته » التي حاول فيها أن يُقدّر قيمة شرحي نصير الدين وفخر الدين الرازي على « الإشارات » . وهكذا ، استمرّ التقليد جيلاً بعد جيل حتّى العصر الصفوي ، وألّفت الكتب العديدة خلال هذه القرون على يد فلاسفة أمثال صَدر الدين الدّشتكي وغياث الدين منصور الشيرازي وجلال الدين الدّواني ، وكلّها تحمل طابع ابن سينا الفكري . وفي هذا العصر أيضاً ، ألّف أثير الدين الأبهري كتابه « الهداية » الذي أصبح ، مقروناً بشرح كل من المَيبُديّ وملاّ صَدرا ، احد المتنين أو المتون الثلاثة للفلسفة المشّائية الأعظم انتشاراً في إيران والهنـــد .

وما إن استقرّ العصر الصفوي وحدثت النهضة الفنية والعقلية ، حتى حظيت فلسفة ابن سينا أيضاً بعناية خاصة من قبل بعض الشخصيات اللامعة كالمير داماد الذي حاول أن يؤولها تأويلاً إشراقياً ، ومن قبل السيد أحمد العلوي الذي وضع شرحاً مُسهباً لـ «الشفاء» ، ومُلاّ صَدرا الذي اتّخذ من فلسفة ابن سينا أحد أحجار الزاوية لفلسفته التركيبية العقلية الواسعة ، وقد استمرّ التقليد بعدهم على يد كثير من الشخصيات المهمة أمثال عبد الرزاق اللاّهيجي تلميذ مُلاّ صَدرا ، الذي حاول في «جوهر المراد» وفي «الشّوارق» أن ينهج منهجاً يُوحّد بين الأسلوبين المشّائي والكلامي . وتستمر المدرسة إلى اليوم متمثلة برجال أفذاذ ، أشباه ميرزا صالح الحائري المازندراني الذي يُعتبر كتابه «حكمة أبي علي» (٩٣) أوسع الدراسات استيعاباً للميتافيزيقا السيناوية من وُجهة نظر المشّائيين في العصر الحديث .

وكذلك في الغرب ، دام أثر ابن سينا مدة طويلة لا انقطاع فيها ؛ وإن كان أكثر شيوعاً وأقل تميُّزاً من أثر ابن رُشد الذي اتخذ الهجوم عليه والدفاع عنه شكلاً أعنف من سلفه . فقد راحت أثناء القرن الثاني عشر بعض كتب ابن سينا تترجم إلى االلاتينية ، من بينها سيرته الشخصية كما سجلها الجُزجاني ، وأقسام من «الشفاء» في المنطق والفيزياء ، والإلهيات كاملة . وقد أنجزت الترجمات في مدرسة طُلَيْطلة على يد دومينيكوس كونديسالفوس Dominicus Gundissalvus خاصةً أو تحت إشرافه ، مع أن كثيراً من الآثار نقلت إلى اللاتينية أيضاً على يد جوانّس هسبالنسس أو أفندوث (ابن داود) (Joannes Hispalensis - Avendeuth)، الذي اشتهر كمترجم للآثار السيناوية (٩٤) . وسرعان ما تلت هذه الطائفة الأولى من الترجمات ترجمات جديدة لأقسام من «الشفاء» و «النجاة». كذلك «القانون»، فقد تُرجم إلى اللاتينية خلال النصف الأخير من القرن الثاني عشر على يد جيرارد الكريموني Gerard of Cremona ، وتبعته في الثالث عشر ترجمة لأرجوزته في الطب على

يد بليز Blaise . والحق ، أن الإهتمام بآثار ابن سينا وترجمتها استمر طوال العصور الوسطى حتّى عصر النهضة ، عندما قام العالم الطلياني أندريا الباجو Andrea Alpago عـــلى الرغم من رد الفعل الذي أحدثته إلى حدٍ ما الحركة المضادة للإسلام واللغة العربية ، الذي يُلاحظ بوضوحٍ في محاولات تطهير اللغة من الكلمات العربية بتّرجمات لاتينية جديدة لبعض كتب ابن سينا وابن رُشد (٩٥) .

بدأت آراء ابن سينا العلمية والفلسفية ، تؤثر على المراكز العلمية الأوروبية منذ القرن الثاني عشر . فتـــأثرت سالرنو Salerno ومنبلييه Montpelier بطـــبّه ، وباريس وأكسفورد بفلسفته . وكان أول من تأثر بابن سيناَ تأثراً جلياً ، هو مترجمه كونديسالفوس . وما زال لدينا اليوم ، رسالة « في العلل الأولى والثواني والفيض الذي يلزم عنها» (De causis et secundis et de fluxu qui consequitur) التّي تُعزى إلى ابن سينا ، على أنها في الحقيقة ليست له ، وأثر عرفاني عن رحلة النفس إلى العالم الآخر (٩٦) ؛ وكلاهما سينائي جداً وينتمي الى تلك المدرسة التّي أطلـــق عليها ر. دي فو R. De Vaux اسم «السيناوية اللاتينية » (٩٧) «Latin Avicennianism.» .

وتـُمكن مشاهدة أثر ابن سينا بوضوح أيضاً في كتابات وليام اوف أوفيرنيه William of Auvergne ، وروجر بيكن Roger Bacon الذي أثنى على ابن سينا أكثر من ابن رُشد ؛ ولدى : البرتوس ماكنوس Albertus Magnus ، والقديس توما St. Thomas الذي جاء دليله الثالث على إثبات وجود الله عبارة عن دليل ابن سينا ذاته ، وبيتّر الاسباني Peter of Spain الذي أصبح في ما بعد البابا جون الحادي والعشرين . وكانت كتبه الفلسفية خاصة والعلمية ، على جانب من الأهمية في تكوين أفكار شخصيات أمثال روبرت جروستّست Robert Grosseteste ، وقد أدت دورهـــا في القرن الرابع عشر « كنقطة الانطلاق » للاهوتي دونس سكوتس Duns Scotus الذي تحدى النظام التومائي . هـــذا ، وقد هيمن

نفوذه في الطب على كل مكان ؛ وكانت كتبه مقرونة بكتب جالينوس هي التي أحرقها باراسلوس Paracelssus كرمز للسلطة عندما أراد أن يتحدى زعماء الطب القديم ويؤسس مدرسته الجديدة في القرن السادس عشر . وعلى وجه العموم ، لقد نفذ تأثير ابن سينا إلى كل دائرة من دوائر المتوسط تقريباً . وعلى الرغم من أنه لم يُقبَل قبولاً تاماً لدى أي من المدارس المعروفة ، فقد لعب دوراً ، علمياً أو فلسفياً فيها جميعاً تقريباً[٩٨] .

وعلى الرغم من أن الشك قد أثير حول وجود « سيناوية لاتينية » حقيقية ، فإن تحقيقات إتين جيلسون Etienne Gilson قد أقامت الدليل على وجود « اوغسطينية ذات طابع سينائي » ، (Avicennizing Augustinisme) ، ربما كان وليام اوف أوفيرنيه William of Auvergne أعظم ممثليها . ففي القرن الثاني عشر هيأت المجموعة السيناوية نظرية كونية ميتافيزيقية أمام العالم اللاتيني ؛ بل لقد مكنّت علم الملائكة الديونيسي المعروف لدى الغرب منذ قرون من أن يفسر في ضوء نظام كوني جديد . ولكن اصطباغ عقائد ابن سينا التدريجي بالأوغسطينية ، أدى إلى سقوط تعاليمه في الشرق وهدم مبحثي الكون والتكوين السيناويين ، اللذين ربما كانا أكثر مظاهر تعاليمه العقلية دواماً في الشرق . فقد حاول «الأوغسطينيون» المتأثرون بابن سينا أن يوحدوا بين الملاك الإشراقي السينوي وبين ذات الله ، وبالتدريج نقضوا ضرورة وجود الملاك في النظام الكوني. وكان نقد وليام اوف أوفرنيه وأمثاله في معظمه موجهاً ضد علم الملائكة السيناوي والدور المهم الذي لعبه في كل من علم الكون ونظرية المعرفة[٩٩] . وبهدم هذا النظام الملائكي ، أصبح الكون خلواً من الكائنات الروحية التي دعمته فأصبح زمني الطابع إذاً ؛ فتهيأ الجو للثورة الكوبرنيكية[١٠٠] ، التي بدأ العالم يفقد كنتيجة لها طابعه الروحي شيئاً فشيئاً ؛ حتى إذا جاء القرن السابع عشر لم يكن علم الكون بالمعنى المتعارف فقط هو الذي انهار ، بل معنى الكون ذاته

أيضاً [١٠١] .

ومن الممتع والمهمّ معاً ، أن يقابل المرء هذا التّلقي السلبي لابن سينا في الغرب وبين التّرحيب بـــه في الشرق . كان علم الملائكة وعلم الكون وعلم المعرفة القائمة على الإشراق هي مـــا هُوجم وأُنكر بشدة بالغة في الغرب ؛ بينما قُدر الجانب العقلي من فلسفته وكتبه العلمية والطبية حق قدرها وتُقُبّلت تقبلاً حسناً . أما في الشرق ، فلا تزال هناك مدرسة صغيرة تحتفظ بكل فلسفته حتّى يومنا هذا ، ولا تزال نظرياته الطبية تُتداول في كثير من الأماكن . أما في الشرق فقد حظيت فلسفة ابن سينا « الباطنية » أو المشرقية بأشد التّرحيب . فقد كان علم الكون، مؤيداً بعلم الملائكة عند ابن سينا ، هو ما تبسط السهروردي في عرضه وأصبح بعد أن تخلص من الشباك الاستدلالية والقياسية التي وُضع فيها أولاً ، جزءاً لا يتجزّأ من تعاليم بعض المدارس الصوفية . وكجوهرة ثمينة تتلألأ في الضوء ، أخذ علم الكون البديع الذي بسطه يتألق في ضوء العرفان الإسلامي وراح يبعث سناه فوق أرجاء العالم الإسلامي ،حيثما بُسطت ودُرست مبادىء العرفان والإشراق . فراحت نظريته في المعرفة الناجمة عن استنارة العقل البشري بالملاك ، تؤول في القرون اللاحقة كتأكيد لحقيقة العرفان التي كانت تعتبر دائماً الشكل الأمثل للمعرفة في الإسلام [١٠٢] .

وعليه ، فإن دراسة ابن سينا وتأثيره ليست مجرد دراسة تاريخية . فهو لم يُمنح الشرف الأعلى بدخوله سلك القصص الشعبية للأمة الإسلامية كواحد من أبطالها [١٠٣] الثقافيين ، ولم يرفع مدى القرون إلى رتبة اعظم فيلسوف عالم اسلامي فحسب ؛ بل هو لا يزال يعيش في صورة الطبيب القديم والرجل الحكيم الذي يشفي علل الجسم عادة والشخص الذي يُمكن أن يوثق به روحياً ؛ فيسلم الإنسان نفسه إليه وهو متيقن أنه نفسياً وجسدياً في حرز أمين . فحيثما يمارس الطب القديم في العالم الإسلامي ، فإن صورة ابن سينا ستظل ماثلة للعيان . وحيثما تدرس الفنون والعلوم الاسلامية وتبسط ، سيظل محلقاً فوقها

كالملاك الحارس . أضف إلى ذلك ، أن علم الكون السيناوي كما بُسط وفُسر على يد السهروردي والإشراقيين وعلى يد ابن عربي والصوفية أيضاً ، وكما وُضع على يدهم نهائياً في قالب الوحي الإسلامي ونفخت فيه روح القرآن ، هو العلم الذي يرسم خطوط العالم الذي عاش فيه كثيرون من مفكري الإسلام عبر القرون ، والذي ما زال يُشع بنوره على أفق الحياة العقلية الإسلامية .

القسم الثاني
السهروردي والإشراقيون

الوضع قبل السهروردي

تعرضت الفلسفة المشّائية ، التي بلغت ذروة نموّها على يد ابن سينا وانتشرت من بعده على يد تلامذته وأتباعه أمثال بهمنيار وأبي العباس اللوكري ، منذ بداية عهدها للنقد من جانب بعض الفقهاء وبعض الصوفيين الذين عارضوا النزعة العقلية الكامنة في الفلسفة الأرسطوطاليسية . حتى إذا كان القرن الرابع الهجري (الحادي عشر الميلادي) ، انضم إلى طبقة المعارضين خصم جديد لم يلبث أن صار العدو الألد للفلسفة المشّائية . هذا الخصم الجديد كان الكلام الأشعري، الذي صاغه أولاً أبو الحسن الأشعري ثم بسطه في ما بعد نفر من الرجال أمثال أبي بكر الباقلاني خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين (الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين) ، والذي بدأ يظفر بالتأييد في الأوساط السنية [1] .

ومع ذلك ، فقد كانت الخلافة العباسية في القرن الرابع (الحادي عشر) مقيدة إلى حد ما . وكان الأمراء المحليون (وكثير منهم شيعي وله ولع بما يسميه المسلمون بالعلوم العقلية في مقابل العلوم النقلية النابعة من مصادر الوحي) يحكمون رقعة كبيرة من العالم الإسلامي [2] ؛ وهكذا استمرت العلوم العقلية ، بما في ذلك الفلسفة ، على ازدهارها ، حتى ليُمكن اعتبار القرنين الرابع (الحادي عشر) والخامس (الثاني عشر) العصر الذهبي لهذه العلوم . ولكن الوضع السياسي لم يلبث أن تغير تدريجاً . ففي القرن الخامس (الثاني عشر) نجح السلاجقة ، وكانوا فرسان المذهب السني وأنصار الخلافة العباسية ، في إعادة

توحيد المقاطعات الإسلامية في آسيا الغربية وتأسيس حكومة مركزية قوية تحت النفوذ السياسي للسلاطين السلاجقة والإشراف الديني للخليفة في بغداد [٣] .

في تلك اللحظة ، بدأت مدرسة الكلام الأشعري تتلقى العون من الدوائر الرسمية ومراكز التعليم التي أسّست لتدريس تعاليمها ونشر عقائدها . وهكذا مهدت الطريق أمام الحملة الشهيرة التي جردها الغزالي على الفلاسفة . كان الغزالي فقيهاً متكلماً أدرك فحوى الفلسفة جيداً ؛ وبعد أن وقع في شك ديني لفترة ما ، اتجه إلى التصوف لمداواة علته الروحية ؛ فوجد فيها اليقين والنجاة النهائية [٤] . وهكذا تذرع بكل المواهب اللازمة ، من علم وبلاغة وتجربة ، في تقويض سلطة الفلسفة العقلية على المجتمع الإسلامي . وتحقيقاً لهذا الغرض ، بدأ بتلخيص فلسفة المشّائيين في كتاب « مقاصد الفلاسفة » ، الذي يُعد من أفضل التلخيصات للفلسفة المشّائية الإسلامية [٥] ؛ ثم عمد إلى الهجوم على ذلك الجانب من آراء الفلاسفة ، التي كانت تتعارض مع تعاليم الوحي الإسلامي ، في تهافت الفلاسفة » الشهير [٦] .

ومما يجدر ذكره هنا ، أن حملة الغزالي على الفلسفة العقلية كانت تتمثل في قدرته كصوفي أكثر منه كمتكلم أشعري . ففي تآليفه ، وعلى سبيل المثال « المنقذ من الضلال » ، على الرغم من أنه يعتبر أن وجهة نظر المتكلمين أكثر مطابقة لتعاليم الإسلام من وجهة نظر الفلاسفة ، إلاّ أنه كان يرى أن الصوفية وحدها هي التي تستطيع تبليغ المرء اليقين والسعادة الأبدية [٧] . والحق ، أن أهمية الغزالي في التاريخ الإسلامي لا تكمن في الحد من قوة العقليين فحسب ، وإنما تكمن أيضاً في إحتلال الصوفية محلّ القبول والإكرام في عيون الفقهاء والمتكلمين ، حتى انتهى الأمر الى تدريس تعاليمها علانية حتى في المدارس الدينية. وعلى الرغم من قيام علماء أمثال ابن تيمية أو ابن الجوزي من حين إلى حين ليهاجموا التصوف ، فلم تكن أصواتهم إلاّ أصواتاً فردية إلى حد ما لم تفلح في أن تقلل من اعتبار الجمهور

الديني للتصوف . فالحقيقة هي أن تآليف الغزالي تمثل بمعنى ما الباطنية الإسلامية وقد برزت للعيان بغية حماية حياتها الداخلية في إطار الظاهرية.

وهكذا، بدأت الفلسفة المشّائية بمجيء الغزالي تدخل دور المحاق في الأصقاع الشرقية من العالم الإسلامي، واتجهت صوب الأندلس؛ حيث تعهدها سلسلة من مشاهير الفلاسفة كابن باجه وابن طفيل وابن رُشد بالعناية لمدة قرن . فقد عمل ابن رُشد بطل الفلسفة الأرسطوطاليسية المحضة العظيم في الإسلام والشارح الفذ لكتب « الحكيم » في العصر الوسيط ، على الرد على هجمات الغزالي ، وذلك في كتابه « تهافت التهافت » . ولكن دفاعه كان ضئيل الأثر في العالم الإسلامي ، بينما كان الغرب أسبق لإلقاء السمع إليه . حتّى لقد ظهرت بالفعل مدرسة تُعرف بـ«الرُّشدية اللاتينية» ، قصدت إلى اتباع تعاليمه وتطبيقها على وضع جديد بالنسبة الى العالم المسيحي .

وهكذا ، ففي الوقت نفسه الذي رُفضت الأرسطوطاليسية كمنهاج عقلي محض في العالم الإسلامي ، أخذت تروج في الغرب عن طريق ترجمات آثار المشّائيين الشرقيين كابن سينا والفارابي أو آثار الأندلسيين ، لا سيّما ابن رُشد .

والواقع ، أنه من الممكن تعليل تباعد الشقة بين الحضارتين الشقيقتين المسيحية والإسلامية بعد القرن السابع (الرابع عشر) إلى حد بعيد ، بالرجوع إلى الدور الذي كتب للفلسفة العقلية هذه أن تلعبه في كلا الحضارتين . ففي الشرق ، تلاشت قوة الفلسفة العقلية تحت وطأة ضربات الغزالي وغيره كفخر الدين الرازي(٨)، ومهدت الطريق لانتشار العقائد الإشراقية السهروردية وعقائد مدرسة ابن عربي العرفانية . أما في الغرب، فقد كان لبزوغ نجم العقلية الأرسطوطاليسية دور حاسم في تقويض الأفلاطونية الأوغسطينية الأولى القائمة على الإشراق، وفي التمهيد آخر الأمر، كردّ فعل، للشكل المدني للفلسفة العقلية والطبيعية ، اللتين دمرتا قلعة الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى في عصر النهضــة .

السهروردي، حياته وآثاره

ان الحكيم الذي حلت عقائده إلى حد بعيد وخاصة في إيران محل الفلسفة المشّائية ، التي انتقدها الغزالي بشدة ، هو شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السُّهروردي ، الذي يلقب أحياناً بالمقتول . ويغلب عليه بوجه عام لقب «شيخ الإشراق» ، ولا سيما لدى أولئك الذين حافظوا على مدرسته حتى يومنا هذا (٩) . ولما كان الحظ لم يُؤاته فتُتَرجم آثاره إلى اللاتينية في العصور الوسطى ، فقد ظل مجهولاً تقريباً في العالم الغربي حتى العصور الحديثة ؛ إذ بدأ بعض العلماء، أمثال هنري كُربان ، يخصصون له مجموعة من الدراسات المهمة، كما اضطلعوا بمهمة طبع آثاره وترجمتها (١٠) . ومع ذلك فلا يزال السهروردي حتى الآن مجهولاً تقريباً خارج وطنه الأم ؛ كما يتبين من أن غالبية كتب تاريخ الفلسفة الإسلامية لا تزال تصر على اعتبار ابن رُشد أو على أبعد تقدير ابن خلدون خاتمة التاريخ العقلي للإسلام ؛ متجاهلة مدرسة الإشراق وسائر الإشراقيين المتأخرين الذين جاؤا بعد السهروردي تجاهلاً تاماً . وعلاوة على ذلك ، فإن هذا الغلط يتكرر عند أغلب المحدثين من العلماء العرب والباكستانيين والهنود . فكثير منهم يعتمدون أصلاً في اطلاعهم على تاريخ الفلسفة الإسلامية على ما يكتبه المستشرقون المحدثون ، غافلين عن أهمية المدرسة الإشراقية . وربما كانت علة ذلك أن هذا الشكل من الحكمة قد نشأ في إيران خاصة واتخذها موطناً له حتى يومنا هذا (١١) .

والواقع أن ردّ فعل الإسلام شيعيّة وسنيّة، بالنسبة الى الفلسفة، كان

متفاوتاً إلى حد ما . ففي العالم السني ، اختفت الفلسفة بعد تقويض المدرسة المشائية تقريباً ، ولم يبق إلا المنطق ، الذي استمرت دراسته في المدارس . أضف إلى ذلك أن العقائد العرفانية أخذت تحتل مكان الصدارة حتى أدرجت في المناهج المقررة في المدارس . أما في العالم الشيعي فقد اختلفت الحال تماماً ؛ فقد امتزجت الحكمة [١٢] في مدرسة السُّهروردي تدريجاً بفلسفة ابن سينا من جهة ، وعقائد ابن عربي العرفانية من جهة أخرى، واتحدت جميعها في قالب التشيع ، وأصبحت تمثل بالفعل دور البرزخ بين الفلسفة والعرفان المحض . وهذا ما يسوّغ لمؤرخ يتأمل الحياة العقلية في إيران والبلاد التي تأثرت بالثقافة الإيرانية كالهند مثلاً (حيث انتشرت العقائد الإشراقية حتى في الأوساط السنية) أن يصرح بأن الفلسفة الإسلامية بمعناها الأصيل لم تنته بابن رشد ؛ بل بدأت بالفعل بعد موته ، حين بدأت تعاليم السُّهروردي تنتشر في الأصقاع الشرقية من العالم الإسلامي .

وُلد السُّهروردي سنة ٥٤٩ (١١٥٣) في قرية سُهرورد على مقربة من المدينة الإيرانية الحديثة زنجان ، التي أنجبت قسطاً وافراً من الرجال العظماء في الإسلام [١٣] . وتلقى تعليمه الباكر على يد مجد الدين الجيلي في مراغة ، المدينة التي كتب لها أن تشتهر بعد ذلك ببضعة أعوام عندما أنشأ الفاتح المغولي هولاكو المرصد الشهير بالقرب منها وجمع كبار علماء الفلك في ذلك الوقت تحت إمرة خواجه نصير الدين الطوسي فيها . ثم انتقل السُّهروردي بعد ذلك إلى اصفهان ، وهي مركز شهير للحركة العلمية في إيران آنذاك ، لاستكمال دراسته ؛ فأتم دراساته المقررة على يد ظهير الدين القاري . ومن الطريف أن فخر الدين الرازي المعارض الكبير للفلسفة ، كان أحد رفاقه في المدرسة ؛ وعندما قُدِّمت له نسخة من «التلويحات» بعد وفاة السهروردي بعدة سنين قبّلها وبكى ذاكراً رفيق الدراسة

الذي اختار مسلكاً يختلف كل الإختلاف عن مسلكه هو [1] .

وما أن أتم السهروردي دراساته المقررة حتى شد الرحال داخل إيران . فقابل عدداً من شيوخ الصوفيين وانجذب بشدة إلى بعضهم . والواقع أنه باشر المسلك الصوفي في هذا الدور من حياته وقضى فترات طويلة من الخلوة ذاكراً متفكراً . ثم اتسعت رحلاته شيئاً فشيئاً لتشمل الأناضول وسورية التي هام بمناظرها الطبيعية . وفي إحدى سفراته ذهب من دمشق إلى حلب ، حيث تقابل مع الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي الشهير . وكان الملك الظاهر يحب المتصوفين والعلماء فتعلق بالحكيم الشاب ودعاه الى الإقامة في بلاطه بحلب .

قبل السهروردي الدعوة بسرور لما كان يكنه من حب خاص لتلك الأقاليم وأقام في البلاط . ولكن صراحته وقلة احتياطه في إفشاء بعض العقائد « الباطنية » أمام المجالس على اختلاف أنواعها والذكاء الحاد الذي مكنه من قهر خصومه جميعاً في الجدال ونبوغه في كل من الفلسفة البحثية والتصوف ، كل هذه العوامل تضافرت لتزيد في عدد أعدائه وخاصة في أوساط العلماء ؛ فطالبوا آخر الأمر بإعدامه بتهمة ترويج عقائد تتنافى مع الدين . فلما رفض الملك الظاهر ، التمسوا ذلك رأساً من صلاح الدين. وكانت سورية إذ ذاك قد استعيدت من الصليبيين ، وكان تأييد العلماء أمراً ضرورياً لدعم سلطان صلاح الدين ، فلم يكن له مفر من أن يذعن لإرادتهم . فضغط على الملك الظاهر حتى ينفذ رغبة هيئة السلطات الدينية الثائرة على الحكيم الشاب . وعليه ، أودع السهروردي السجن ، وفي سنة ٥٨٧ (١١٩١) مات ، دون أن يعرف السبب المباشر لموته .

وهكذا ؛ لاقى شيخ الإشراق في سن الثامنة والثلاثين المصير نفسه الذي لاقاه سلفه العظيم الحلاج ، الذي كان قد انجذب إليه بشدة في شرخ شبابه ، والذي كثيراً ما يستشهد بأقواله في كتبه .

---

(١) – الضمير في مسلكه عائد على الرازي

وعلى الرغم من هذا الأمد القصير من الحياة ، فقد كتب السُهروردي حوالي الخمسين كتاباً في كل من العربية والفارسية ، وصلنا معظمها . وهذه الآثار مكتوبة بأسلوب رائع ؛ كما أنها ذات قيمة أدبية رفيعة . فالآثار الفارسية تُعتبر من روائع النثر الفارسي ؛ فهي في الحقيقة أنموذج للنثر الروائي والفلسفي الحديث . وتقع هذه الآثار في عدة أنماط متميزة بحيث تمكن قسمتها إلى خمسة أقسام (١٤) :

١ — الكتب الأربعة الكبيرة التعليمية والعقائدية ، وجميعها بالعربية . وهي تشكل مجموعة رباعية تبحث أولاً في الفلسفة المشّائية كما فسرها وحوّرها السُهروردي ، ثم في الحكمة الاشراقية نفسها التي تأتي على أعقاب هذا الأساس العقائدي . وتتألف هذه المجموعة الرباعية من : «التلويحات» و «المقاومات» و «المطارحات» ، التي تتناول ثلاثتها تعديل الفلسفة الأرسطية ، وأخيراً درته النادرة «حكمة الإشراق» التي تدور على العقائد الإشراقية .

٢ — رسائل أقصر بكل من العربية والفارسية ؛ وهي تتناول المادة الواردة في المجموعة الرباعية بلغة أبسط وطريقة أسهل . وتشتمل هذه الرسالات على : «هياكل النور» ، «الألواح العمادية» ، «برتَوْ نامه» (أو رسالة في الإشراق) ، «في اعتقاد الحَكماء» ، «اللّمحات» ، «يزْدان شِناخْتْ» (أو معرفة الله) ، «بستان القلوب» .

وقد نُسِب الكتابان الأخيران إلى عين القضاة الهمداني (١٥) والسيد الشريف الجرجاني على الرغم من أنه يبدو من المرجح جداً أنهما للسُهروردي .

٣ — قصص أو روايات صوفية رمزية تصور رحلة النفس خلال الكون بحثاً عن انعتاقها واشراقها . وهذه الرسائل جميعها بالفارسية وإن كان لبعضها نظائر عربية . وهي تشتمل على : «عقل سُرْخْ» (العقل الأحمر) ، «آواز بَرِ جبرائيل» (حفيف جناح جبريل) ، «الغربة الغربية» ، «لُغَتِ مُورَانْ» (لغة النّمال) ،

رسالة في « حالة الطفولية » ، « رُوزِي با جَماعتِ صُوفيان » (يوم مع جماعة الصوفيين »، « رسالة في المعراج » ، « صَفير سيمُرْغ » (صفير العنقاء) .

٤ ـ منقولات وترجمات وشروح على كتب الفلسفة القديمة والنصوص الدينية السماوية ، مثل : ترجمة « رسالة الطير » لابن سينا إلى الفارسية وشرح على « الإشارات » وتأليف « رسالة في حقيقة العشق » ترتكز على رسالة ابن سينا « في العشق » ، وتفاسير لعدة آيات قرآنية وأحاديث نبوية[١٦] .

٥ ـ أوراد وأدعية بالعربية على نمط تلك التي ، كانت تعرف بـ « كتب الساعات» في العصور الوسطى[١]، ويطلق عليها السُّهروردي اسم الواردات والتقديسات .

إن هذا الإنتاج ، مقروناً بالشروح المتعددة التي كُتبت عليه في مدى القرون السبعة الماضية ، هو ما يكوِّن مصدر عقائد المدرسة الإشراقية . وإنها لثروة طائلة للحكمة ، تحتوي على رموز كثيرة مستمدة من شتى المذاهب بما في ذلك الزَّرادُشْتية والفيثاغورية والأفلاطونية والهرمسية أضيفت إلى رموز الإسلام . فمصادر نظريات السُّهروردي متعددة حقاً . فهو لم يكن ليتردد في أن يدخل في تركيب نظرته الكلية كل ما كان يقع عليه من العناصر المتجانسة في المذاهب الدينية الأخرى . ومع ذلك فالعالم عنده بالطبع عالم إسلامي قد تظهر على آفاقه رموز معينة ، ترقى إلى ما قبل الإسلام ، كما كانت « الكاتدرائية » الكونية عند دانتي عالماً مسيحياً تشاهد فيه بعض الزخرفات الإسلامية والاسكندرانية المعينة .

---

(١) The Books of Hours .

مصادر حكمة الإشراق

إن المصادر التي استمد منها السهروردي العناصر التي ركّب منها حكمته الإشراقية تتألف أولاً وبصورة رئيسية من التصوف ، وخاصة مؤلفات الحلاّج ، والغزالي ، الذي كان لكتابه « مشكاة الأنوار » تأثير مباشر على العلاقة بين النور والإمام، كما فهمها السهروردي، وتشتمل أيضاً على الفلسفة المشّائية الإسلامية كما ترد عند ابن سينا خاصة (١٧) . وإن كان السهروردي قد انتقدها بعض الشيء إلا أنه اعتبرها أساساً ضرورياً لفهم عقائد الإشراق . أمّا بخصوص مصادر ما قبل الإسلام ، فقد اعتمد كل الإعتماد على الفيثاغورية والأفلاطونية وعلى الهرمسية كما نشأت في الإسكندرية ثم حُفظت ورُوجت في ما بعد في الشرق الأدنى على يد صابئة حرّان الذين كانوا يعتبرون المجموعة الهرمسية (١٨) بمثابة كتاب سماوي لهم .

وفوق هذه المصادر اليونانية ومصادر « البحر الأبيض المتوسط » وعلاوة عليها ، التفت السهروردي نحو الحكمة الإيرانية القديمة . فحاول أن يبعث عقائدها من جديد ، واعتبر حكماءها الورثة المباشرين للحكمة كما نزلت قبل الطوفان على النبي إدريس أو ، أخنوع (اينوخ بالعبرية) ، الذي عده المؤلفون المسلمون عبارة عن هرمس . فاعتمد على الزّرادُشْتيّة في استعمال رموز النور والظلمة خاصة وفي علم الملائكة الذي عوّل فيه على اصطلاحاتها تعويلاً شديداً . إلاّ أن السهروردي قد أشار بوضوح إلى أنه ليس ثنائياً بحال من الأحوال ، وأنه لم يكن يرمي إلى اتباع التعاليم الظاهرية

للزَّرادُشتيين . بل على العكس ، اعتبر نفسه منتمياً إلى جماعة من الحكماء الإيرانيين أصحاب العقائد « الباطنية » القائمة على وحدة المبدأ الإلهي ، وأصحاب سُنّة سرية في صلب المجتمع الزَّرادُشتي ، أو كما قال بعبارته :

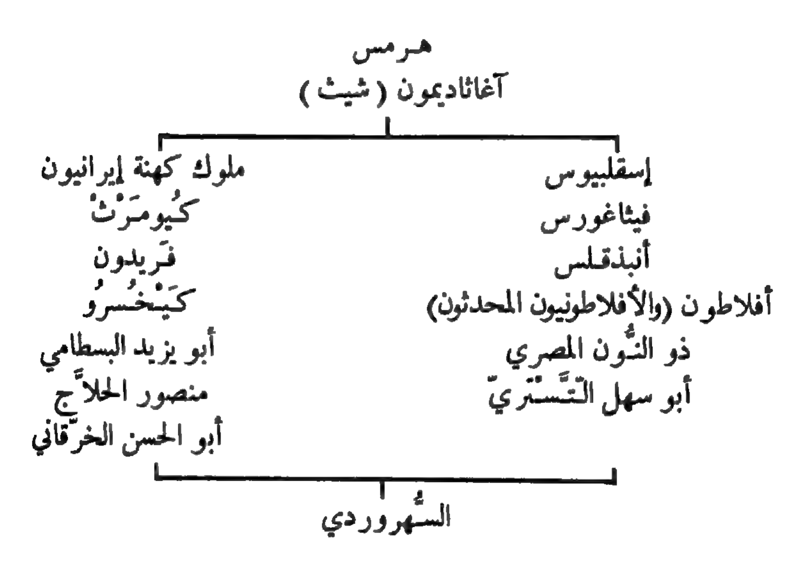
« وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء فُضلاء غير مُشَبّهة المجوس ، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة ، التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله ، في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق . وما سُبقت إلى مثله »[١٩] .

ولكن لا يتبادرن إلى الذهن أن السُّهروردي في اعتماده هذا على هذا العدد من المصادر المختلفة ، كان يرمي إلى شيء من الانتقائية . فالسُّهروردي يعتبر نفسه الموفق بين ما يدعوه بالحكمة اللّدُنيّة ، وبين الحكمة العتيقة . لقد كان يؤمن بأن هذه الحكمة كُلية وخالدة ، هذه الحكمة التي تجلت في أشكال مختلفة بين القدماء من هنود وفرس ، من بابليين ومصريين ، ثم بين اليونان حتّى زمان أرسطو ، الذي لم يعتبره السُّهروردي بداية الفلسفة عند اليونان ، بل بالأحرى نهايتها ، وهو الذي ختم هذا التراث الحكمي بأن قصره على جانبه العقلي[٢٠] .

إنّ تصوُّر السُّهروردي لتاريخ الفلسفة لعلى درجة كبيرة من الأهمية في حد ذاته ، فهو يميط اللثام عن جانب أساسي من حكمة الإشراق . فالحكمة في اعتقاد السُّهروردي وكثير من مؤلفي العصور الوسطى قد أنزلها الباري على الإنسان عن طريق إدريس النبي أو هرمس ، الذي اعتبر على هذا الوجه مدى العصور الوسطى في الشرق وفي بعض مدارس معينة في الغرب مؤسساً للفلسفة والعلوم . ثم تفرعت الحكمة إلى فرعين ، امتد أحدهما إلى فارس والآخر إلى مصر ، ومن مصر امتد إلى اليونان ؛ وأخيراً ، دخلت عن طريق هذين المصدرين وعلى الخصوص فارس واليونان في تركيب الحضارة الإسلامية . والحق أن السُّهروردي كان ينظر الى أسلافه

المباشرين في العالم الإسلامي ، لا على أنهم فلاسفة أعلام ، وإنما عدهم في باكورة المتصوفين . وهو يصف حلماً رأى فيه مؤلف «أثولوجيا» الذي تصور أنه أرسطو مع أنه في الحقيقة أفلوطين ، فسأله عما إذا كان المشّائيون كالفارابي وابن سينا فلاسفة حقيقيين في الإسلام ، فأجابه أرسطو : «لا، ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته. ثم كنت أعُدُّ جماعة أعرفهم فما التفت إليهم، ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي وأبي محمد سهل بن عبد الله التّستري وأمثالهما؛ فكأنه استبشر وقال : أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً» (٢١) .

ويمكن تلخيص رأي السُّهروردي في انتقال هذه الحكمة الكلية عن طريق سلسلة من الحكماء القدامى كان بعضهم حكماء وملوكا أسطوريين إيرانيين ، كما يلي :



وعلى هذا ، فإن شيخ الإشراق يعتبر نفسه المركز الذي يلتقي عنده مرة أخرى فرعا الحكمة ، اللذان كانا قد انبثقا عن نفس المصدر في زمان ما . ولهذا ، فقد حاول التوفيق بين حكمة زَرادُشْت

وأفلاطون ؛ كما حاول ذلك جميستوس بلتون Gemistos Plethon في الحضارة البيزنطية المجاورة بعد ذلك بثلاثة قرون ، على الرغم من أن الأثر والأهمية اللاحقين كانا بالنسبة الى الرجلين بطبيعة الحـــال مُتفاوتين تماماً .

معنى الإشراق

لقد اختلف المسلمون مؤرخين وفلاسفة ، في نظرتهم إلى هذا الشكل من المعرفة المسمى بالإشراق ، الذي أبدعه السهروردي نتيجة لتوحيد فرعي المعرفة . فالجرجاني في « كتاب التعريفات » الشهير ، يدعو الإشراقيين « فلاسفة أستاذهم أفلاطون » ، في حين يدعوهم عبد الرزاق الكاشاني في شرحه على « فصوص الحكم » لابن عربي أتباع شيث ، الذي يعتبر في المصادر الإسلامية مؤسس النقابات الحرفيّة الذي بدأت التعاليم السرية لهذه النقابات على يده وكانت ترتبط مباشرة بالهرمسية . أما ابن وحشية ، أول مؤلف في العالم الإسلامي استعمل كلمة إشراقي في ما نعلم ، فكان الإشراقيون في نظره ، طبقة من الكهنة المصريين كانوا أبناء أخت هرمس (٢٢) .

وهكذا نتبيّن من هذه التعريفات ، أنهم جميعاً يربطون حكمة الإشراق بما قبل الفترة الأرسطوطاليسية ، أي قبل أن تصبح الفلسفة عقلية ، وحينما كان الحدس العقلي لا يزال أفضل الطرق لاكتساب المعرفة . ويأخذ السهروردي نفسه بتعريف مشابه لحكمة الإشراق :

« وقد رتّبت لكم قبل هذا الكتاب وفي أثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتباً على طريقة المشّائيين ولخّصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم «بالتلويحات اللوحية والعرشية» المشتمل على قواعد كثيرة ولخصت فيها القواعد مع صغر حجمه ؛ ودونه « اللمحات » . وصنّفت غيرهما ، ومنها ما رتّبته في أيام الصبا . وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط

وأقل إتعاباً في التحصيل ، ولم يحصل لي أولاً بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر . ثم طلبت عليه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ، ما كان يُشككني فيه مشكك .

وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يُبتنى عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا من قبله في زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما . وكلمات الأولين مرموزة وما رُدَّ عليهم ؛ وإن كان متوجهاً على ظاهر أقاويلهم لم يُتوجه على مقاصدهم فلا رَدَّ على الرمز . وعلى هذا يُبتنى قاعدة الشرق في النور والظلمة ، التي كانت طريقة حكماء الفرس ، مثل جاماسْف وفَرَشاوَشْتَر وبُوزَرْجُمِهرَ ومن قبلهم»[٢٣] .

طبقات الراغبين في العلم

يتّضح جلياً مما سبق من كلمات السُّهروردي أن حكمة الإشراق قائمة على كل من الإستدلال البحثي والحدس العقلي ، كل من التمرس الرسمي للعقل وتطهير النفس . والواقع أن السهروردي يقسم مراتب الباحثين عن المعرفة ، تبعاً لتكامل إحدى هاتين الملكتين أو كلتيهما فيهم ؛ فهم في عرفه أربع طبقات (٢٤) :

١ ـ طلبة بدأوا يحسون الظمأ للمعرفة ، وبالتالي أقدموا على البحث عنها .

٢ ـ طلبة اكتسبوا المعرفة الشكلية وأتموا الفلسفة الاستدلالية ، ولكنهم بقوا غرباء عن العرفان . والسُّهروردي يعدُّ الفارابي وابن سينا من هذه الطبقة .

٣ ـ طلبة لم يقنعوا بأشكال المعرفة الاستدلالية على الإطلاق ، ولكنهم طهروا أنفسهم حتّى بلغوا درجة الحدس العقلي والإشراق الباطني كالحلاّج والبسطاميّ والتّستري .

٤ ـ طلبة أتموا الفلسفة الاستدلالية ، كما أدركوا مرحلة الإشراق أو العرفان . وهو يدرج في هذه الطبقة ، التي يُطلق على أفرادها لقب «حكيم مُتألّه» ، فيثاغورس وأفلاطون ، كما يدرج نفسه شخصياً في عدادها في العالم الإسلامي (٢٥) .

وفوق هذه الطبقات ، يأتي الملأ السماوي غير المنظور من الكائنات الروحانية ، التي يقف على رأسها القُطب أو الإمام ، الذي يقوم سائر أفراد الملأ الروحاني بدور الوكلاء بالنسبة اليه . وهذه

الكائنات الروحانية بدورها هي الوسائط التي تتلقى أرواح الناس الإشراق بواسطتها ؛ فتصبح في النهاية مرتبطة بالقُطب .

الرمزية الجغرافية

قبل أن نحلل العناصر المختلفة لحكمة الإشراق هذه ، التي تحصل عن تزاوج الاستدلال والحدس، هنا، كلمة يجب أن تقال عن لفظة « إشراق » ذاتها وعن الرمزية الجغرافية المرتبطة بها . فكما رأينا في الفصل الأول ترتبط هذه الكلمة في العربية، بكل من الشرق، وعالم النور أو التنوّر . وعلى هذا المعنى المزدوج ورمزية الجهات الكامنة فيه يبني السهروردي وصفه التشريحي للكون ؛ كما فعل ابن سينا بدقة أقلّ من قبله . فالجغرافيا (المقدسة) التي تقوم العقيدة الإشراقية عليها ، تُحوّل البعد الأفقي الممتد من الشرق إلى الغرب ، إلى بُعد عمودي، بمعنى أن الشرق عبارة عن عالم النور المحض أو عالم الملائكة المجرّد من كل ظلام أو مادة ، فهو محجوب عن العيون البشرية إذاً . كما يقصد بالغرب عالم الظلام أو المادة ، وبالغرب الأوسط السماوات المرئية حيث يمتزج النور بشيء من الظلمة . وهكذا يتحول اتجاه الشرق والغرب أفقياً في اتجاه عمودي ، بمعنى أن الغرب يعتبر بمثابة هذا الوجود الأرضي الذي غلبت عليه المادة ، وأن الغرب الأوسط هو السماوات الفلكية ، والشرق الحقيقي هو ما وراء السماء المرئية وما فوقها ، فكان إذاً محجوباً عن الأبصار البشرية . وبناء عليه ، فالحد الفاصل بين المشرق والمغرب ليس فلك القمر ، كما هي الحال في الفلسفة الأرسطوطاليسية ، بل هو سماء الكواكب الثابتة ، أو المحرك الذي لا يتحرك . فالأفلاك التي يدرسها عالم الهيئة لا تخرج عن كونها جزءاً من الغرب إذاً ، وإن كانت تمثل جزءا أنقى منه ؛

فهي أقرب إلى عالم الأنوار الا انها مع ذلك ممتزجة بالمادة، لذا كانت عارية عن الكمال الذي هو وقف على الشرق ، الخاص بالجواهر الملكية الخالصة . أضف إلى ذلك أنه ليس هناك تمييز حاسم بين مناطق ما تحت القمر وبين السماوات ، كما هو في النظام الأرسطي .

يتوجب علينا أن نفهم لغة السهروردي عندما يتحدث عن المشرق والمغرب أو شروق الشمس وغروبها على أساس هذه النظرة إلى جغرافية الكون . وفي اطار هذه النظرة تجري أحداث معظم تمثيلياته الرمزية ، وخاصة «قصة الغُربة الغربية» ، التي رمز فيها إلى هبوط الإنسان إلى العالم المادي بنفيه إلى المغرب ، أي بسقوطه في بئر بمدينة القيروان الواقعة في المغرب الأقصى للعالم الإسلامي ، بينما اعتبر اليمن موطنه الأول الذي غادره والذي يأمل العودة إليه ، وهو البلد الذي يقع على الجهة اليمنى ، فكان رمزاً لمشرق الأنوار التي أقامت فيه النفس كجوهر ملكي قبل الانفصال والهبوط إلى عالم المادة (٢٦) .

حكمة الإشراق ومبادؤها الأساسية

ليس هناك مصدر نرجع إليه إذا أردنا فهم المبادىء الأساسية للمدرسة الإشراقية أفضل من كتاب «حكمة الإشراق» نفسه ، الذي سنحلل محتوياته باختصار الآن . ألف السهروردي هذا الكتاب الذي يعتبر من حيث الأسلوب الأدبي واحداً من أبرز الكتب في بابه سنة ٥٣٢ (١١٨٦) ، في مدة لا تتجاوز بضعة أشهر . فقد هبط عليه فجأة عن طريق روح القدس، وعلى حد قول السهروردي نفسه: «في وقت كانت السيارات السبعة مقترنة في برج الميزان» . ويدل أسلوبه على أنه كتب على عجل وأنه جاء عفو الخاطر ؛ فجاء مظهراً للعبقرية الأدبية للكاتب ، الذي تجلى جمال أسلوبه وجزالته في آثاره العربية والفارسية على حد السواء .

إن «حكمة الإشراق» لا يجري على السّنة المألوفة في التقسيم إلى منطق فرياضيات فطبيعيات فإلهيات ، مع أن قسم الرياضيات قد يحذف أحياناً كما هي الحال في معظم النصوص الفلسفية العربية الأخرى كـ «الشفاء» و «النجاة» لابن سينا والمؤلفات التعليمية الثلاثة الكبرى الأخرى للسهروردي . فهذا النص المهم لحكمة الإشراق يشتمل على مقدمة وجزئين ، ويبتدىء بالمنطق وينتهي بالوحدة والوجد الروحيين.

١ — نقد الفلسفة المشّائية

يشرح السهروردي في المقدمة كيفية تأليف الكتاب وما هي طبيعته وما هو الهدف من ورائه . وبعد أن يعرف مدلول الكتاب

العام على هذا النحو ، يفرد القسم الأول للبحث في المنطق على طريقة أرسطو وفُرفوريوس ، دون أن يسلّم به جملة ، بل هو يكرس الفصل الثاني من القسم الأول لتحليل شامل لبعض نواح من الفلسفة الأرسطوطاليسية ، بما فيها المنطق . وهنا ينتقد الحد الأرسطوطاليسي ويعتبره تحصيل حاصل ويحصر الأعراض التسعة في أربعة هي : النسبة ، الكيف ، الكَمّ ، الحركة .

أما بخصوص نقده العام لأرسطو والمشّائيين المسلمين ، فهو يهاجم بعض الآراء الأساسية في فلسفتهم ليمهد بذلك لوضع عقائده الإشراقية الخاصة . وعلى سبيل المثال ، لا يقبل رأي ابن سينا والأرسطوطاليين الآخرين أن الوجود هو الأصل، وأن الماهية تتوقف في تحققها على الوجود . فالسهروردي يرى (على الأقل بحسب التفسير السائد لأقواله) ، أن ماهية الشيء هي التي تتصف بالحقيقة ، وأنها أصيلة ؛ بينا الوجود يلعب دوراً ثانوياً هو دور العرض المضاف إلى الماهية . هذا الرأي الذي يطلق عليه اسم « أصالة الماهية » ، على الرغم من أن الميرداماد سلّم به في ما بعد ، كان موضع انتقاد شديد من قبل مُلاّ صدرا ، الذي أوّل حكمة الإشراق كلها على أساس مبدأ « أصالة الوجود » ، وأحل ميتافيزيقا الوجود محل ميتافيزيقا الماهية السهروردية (٢٧) .

وينتقد السهروردي أرسطو بشدة أيضاً ، لأنه رفض التسليم ، على غرار أستاذه ، بعالم الأنواع الأصلية أو « المثل الأفلاطونية » ، ولأنه جرد الأشياء في الدرجات العليا من الوجود من كل حقيقة . كما أنه يرد التعريف الأرسطوطاليسي للمكان ، مفضلاً مفهوماً قريباً من مفهوم أفلاطون .

ويعدل السهروردي النظام الأرسطوطاليسي برد أحد مبادئه الأساسية ؛ وهو الإعتقاد بالصورة والمادة ، الذي يعتبر العمود الفقري للفلسفة الطبيعية عند المشائيين ، فالعالم لدى السهروردي والمدرسة الإشراقية عامة ، يتألف من درجات من النور والظلمة التي هي عبارة عن انعدام

النور . فالأجسام ، من حيث ناحيتها المادية ، ليست أكثر من هذه الظلمة أو الحجاب الذي يحول دون نفاذ النور . أما بخصوص الصورة الأرسطية ، فهو يعتبرها بمثابة الملاك الذي يسهر على كل شيء ويحفظه، أي النور الذي يحتوي عليه كل جسم ، وبحكمه يوجد .

ويعترض شيخ الإشراق أيضاً على دليل المشائيين على خلود النفس لكونه ضعيفاً جداً ، ويتناول في الواقع مسألة دراسة النفس من وُجهة نظر مختلفة؛ فعلى حين يهتمّ الفلاسفة الأرسطوطاليسيون بالدرجة الأولى بتعريف قوى النفس المختلفة ، يهتم السهروردي باثبات الأصل السماوي للنفس وتعاسة وضعها الحاضر ، ومن ثم بالبحث عن طريق لانعتاقها من سجنها الأرضي أو « منفاها الغربي » حتى تعود مرة أخرى إلى موطنها الأصلي . وهناك فقط يمكنها أن تجد السعادة والسلام .

وأخيراً ، لا مندوحة من الإشارة إلى انتقاد السُّهروردي لنظريتي الرؤية اللتين كانتا رائجتين في القرون الوسطى. فقد التزم الأرسطوطاليسيون على وجه العموم بالرأي القائل بأنه عند حدوث الإبصار يقع النور المنبعث من المرئي على إنسان العين ، ومنه ينتقل إلى الحس المشترك وأخيراً إلى النفس ، التي ترى الشيء على هذا الوجه . أما الرياضيون فقد التزموا بنظرية مضادة تقول بأنه عند حدوث الإبصار يخرج من العين مخروط من النور رأسه في العين وقاعدته على الشيء المرئي . والسهروردي في رد هاتين النظريتين ، يربط الحركة المادية للرؤية بالإشراق الذي تشترك فيه جميع أشكال المعرفة ؛ فالإنسان يستطيع أن يبصر الشيء المضيء فقط . وفي مثل هذه الحالة ، تحيط نفس الرائي بالشيء وتتألق بنوره . ان فعل الاشراق هذا ، هو ما يطلق عليه اسم الإبصار . وعلى هذا ، فالرؤية المادية نفسها تشترك في الطبيعة الإشراقية لكل معرفة .

وبعد أن يفرغ السُّهروردي من هذه الجوانب من الفلسفة المشّائية وبعض الجوانب الأخرى ، يتطرق في القسم الثاني من الكتاب إلى شرح أصول حكمة الإشراق نفسها . فيقسم هذا القسم إلى عدة فصول تتناول

على التوالي : معنى النور ودرجاته المختلفة وعلم الوجود القائم على رمزية ضوئية ومراتب العالم الملكي أو علم الملائكة فالفيزياء فعلم النفس وأخيراً ، المسائل المرتبطة بالمعاد والإتحاد الروحاني .

نور الأنوار وعلم الوجود

إن الوجود بأسره ، عند السُّهروردي ، ليس إلا نوراً تتفاوت درجات شدته . فهو لا يحتاج إلى تعريف ، لأن المرء إنما يعرّف الغامض بالواضح ، وليس هناك أوضح أو أجلى من النور . وعليه ، فليس ثمة ما يمكن تعريفه به . والحقيقة ، أن جميع الأشياء تتضح بفضله ، لذا يجب أن يعرّف كل شيء تبعاً له . والنور المحض ، الذي يُطلق عليه السُّهروردي اسم « نور الأنوار » ، هو الذات الإلهية ، التي يبهر سناها الأبصار لنورانيتها وشدتها . والنور الأعلى هو مصدر الوجود كله ؛ ما دام الكون في جميع درجات وجوده عبارة عن درجات متفاوتة من النور والظلمة فحسب . هذا ، أو بعبارة السُّهروردي نفسه :

« إن ذات النُّور المطلق الأول ، الله ، يفيض إشراقاً دائماً به يتجلّى ويوجد الأشياء جميعاً ، وبواسطة أشعته يمدها بالحياة . إن كل شيء في العالم ناشئ عن نور ذاته ، وكل الجمال والكمال منحة إحسانه . والحصول على هذا الإشراق هو النجاة »[٢٨] .

وبناء عليه ، فالمرتبة الوجودية لجميع الكائنات تتوقف على مدى اقترابها من النور الأعلى ومدى تألقها بذاتها . ويشير السهروردي إلى عدة طرق يمكن بواسطتها تمييز طبقات العالم المختلفة . وعلى سبيل المثال ، فإن الإنسان يستطيع أن يتأمل في جميع الأشياء من وُجهة نظر ما إذا كانت نوراً أو ظلاماً . فإن كانت نوراً ، فهي إما أن تكون قائمة بذاتها ، فتسمى حينذاك نوراً مجرداً ، أو تكون متوقفة على شيء فتسمى نوراً عرضياً . وعلى الوجه نفسه ، إما أن تكون

الظلمة موجودة بذاتها فتسمى غسقاً، او متوقفة على شيء آخر وتسمى حينذاك هيئة .

ويتناول السُّهروردي أيضاً تقسيم الموجودات ، بناء على مدى إدراكها وشعورها . فالموجود ، إما أن يكون مدركاً لوجوده أو غافلاً عنه . فإن كان مدركاً ، فإدراكه ، إما أن يقوم في ذاته ، كما هو الحال بالنسبة إلى النور الأعلى أو الله والملائكة والنفس الإنسانية والأنواع الأصلية ، أو يكون متوقفاً على شيء آخر في علمه بنفسه كالنجوم والنار . وكذلك ، إذا كان الموجود غافلاً عن نفسه ، فإما أن يكون قائماً بنفسه ، فيكون ظلمة ، كما هي حال سائر الأجسام الطبيعية ، أو يوجد بواسطة موجود آخر ، كما في الألوان والروائح . وعلى هذا الوجه ، تتباين مراحل النظام الكوني المختلفة بعضها عن بعض . وأخيراً ، فإن مقياس التفرقة هو درجة النور التي يختص بها كل شيء ، والتي هي بمثابة المعرفة والإدراك أيضاً . وعليه ، فالكون يصدر عن النور الأعلى دون أن يكون هناك اتصال جوهري أو مادي بين الإثنين . زد على ذلك أن نور الأنوار له خليفته المباشر في كل منطقة . مثال ذلك الشمس في السماء ، والنار بين العناصر ، ثم نور العظمة أو « النور الإسفهبذي » في نفس الإنسان ، حتى لتتجلى مظاهره سبحانه في كل مكان وتشهد جميع الأشياء بحضوره .

الملائكة

يحتل علم الملائكة، الذي يرتبط بهذه السلسلة الطويلة من الأنوار أو الجواهر الملكية الواقعة بين هذا العالم المظلم والنور الأعلى ، مركزاً رئيسياً في العقيدة الإشراقية . فالملاك هو في الوقت نفسه حارس هذا العالم والوسيلة للمعرفة والموجود الذي يحاول الإنسان أن يتشبه به ويسعى وراءه في هذه الحياة الأرضية (٢٩) .

وبينا يعتمد السُّهروردي إلى حد كبير على علم الملائكة المزدكي في بيان درجات الملائكة المختلفة ويستخدم اصطلاحاته التي بقيت حتى يومنا هذا جزءاً من التقويم الإيراني (٣٠) في تسميته للأنوار الملائكية المتنوعة ، يستفيد كذلك من المصطلحات الإسلامية المتعارفة المستنبطة من القرآن (٣١). إن الجمال وهيمنة الملاك هما ما يتألق في عالم الإشراق وما يبهر عيون كلٍ من توخى التطلع إليه .

ولا يحدد السُّهروردي عدد الملائكة بحيث تطابق عدد الأفلاك المرئية كما فعل الفارابي وابن سينا . ولا يقصر درجاتها من الحرية على وجوه التعقل الثلاثة التي أحصاها المشائيون (٣٢) .

فالواقع ، أنه ينتقد أسلافه لتحديدهم الملأ الملائكي على هذا الوجه . فعدد الملائكة لدى السُّهروردي مساوٍ ، لا للأفلاك العشرة التي وصفها علم الفلك في العصور الوسطى ، وإنما لعدد الكواكب الثابتة . أي أنها عملياً لا تحصى فتعدادها يستعصي على مداركنا. والطرق التي بها يتلقى الملائكة الفيض الإلهي والتي عنها يصل الإشراق إليهم ليست مقصورة على شكل منطقي واحد متصور من قبل .

إن الملأ الأعلى لدى السُّهروردي يقع في نظامين : طولي وعرضي . وعلى رأس النظام الطولي يقف الملائكة المقربون وأعلاهم يسمى بكل من الاسمين : بَهْمَنْ (فُوهُومِنْ المزْدكي) ، والنور الأعظم أو النور الأقرب (٣٣) . وهذا الملك المقرب الأعلى يوجد الملك المقرب الأدنى له ، الذي يتلقى الفيض عنه كما يتلقاه عن نور الأنوار أيضاً . وينتقل هذا الفيض بالتالي إلى من يليه ، حتى يكتمل النظام الطولي الذي يلقب كل من أفراده بالنور القاهر . ويطلق على هذا النظام أيضاً ، اسم عالم الأمهات (٣٤) ؛ ما دامت جميع الأشياء في العالم متولدة منه ، وما دام لكل عضو من أعضائه صفة القهر بالنسبة للأدنى ، وللأدنى صفة المحبة للأعلى . وكل نور « برزخ » بين النورين الأعلى والأدنى (٣٥) ؛ فهو يؤدي دور الحجاب الذي يخفي نور الطبقة العليا ويظهره في وقت واحد . فيخفيه بمعنى أنه لا ينتقل بكامل شدته ، ويُظهره بأن يسمح لمقدار معين من الإنتشار أو الإشعاع بالنفاذ من خلاله ليمكن العضو الأدنى التالي في السلسلة من الظهور إلى حيز الوجود .

وعن جانب الذُّكُورة في هذا الملأ الأعلى – يعني ناحية السلطة والمراقبة – ينجم النظام العرضي للملائكة، الذي يقابل عالم الأنواع الأصلية أو المثل الأفلاطونية . وأفراد هذا النظام لا تولد بعضها بعضاً ، كما هو الحال في النظام الطولي ، بل على العكس ، إنها توجد جنباً إلى جنب. إن كل شيء في العالم الظاهر « طِلَسْمٌ » او « صَنَم لأحد الأنواع هذه ، « محتوياً » على تأثيره الملائكي الخاص . ولذلك فإن السُّهروردي يطلق على هذه المثل اسم أرباب الأنواع أو أرباب الطّلّسم ؛ ما دام كل منها قاهراً لنوع خاص ، هو النوع السماوي والمثال الأفلاطوني بالنسبة إليه . وهنا يستفيد السُّهروردي استفادة كلية من أسماء « إمْشَاسْبَنْدان المزداكيين » في تسمية نماذج الأنواع المختلفة . وعلى سبيل المثال : فإنه يسمي نموذج الماء خُرْداد ، والمعادن شَهْرِيوَر ، والنباتات مُرْداد ، والنار أرْدِيبِهِشْت . فكل من هذه الأشياء تحت

سيطرة الملاك العرضي الخاص ، يتصرف كطلسم له . وعلى هذا الوجه ، يوحّد السهروردي بين المثل الأفلاطونية وبين القوى المنفصلة لأهُورَامزْدَا في الزرادشتيّة .

وهكذا ، فإن هذين النظامين اللذين سبق ذكرهما ، لا يزالان فوق العالم الظاهر . أما الآن ، فعن جانب الأنوثة للنظام الطولي للملائكة المقربين ، الذي هو مظهر حبهم وولائهم للنورانية والإشراق ، تنجم الكواكب الثابتة ومن خلالها الأفلاك السماوية الأخرى . وعليه ، فالسماوات الظاهرة تجسيد للجواهر الملائكية ؛ ويمكن اعتبارها في الحقيقة تبلوراً للناحية « العدمية » في الملائكة المقربين ، أو حرمانها ، أو انفصالها عن نور الأنوار ، الذي يمكن أن يعتبر حقاً مطلقاً دون سواه ؛ وعليه كان بريئاً من أي نوع من أنواع النقص .

وأخيراً ، ينشأ عن النظام العرضي للملائكة نظام ملائكي أوسط ، من شأنه أن يتصرف كخليفة ويحكم على الأنواع مباشرة . وتسمى أعضاء هذا النظام الوسطي ، « الأنوار المدبّرة » ، وأحياناً ، الأنوار « الإسفَهبَذِية » . وقد أطلق هذا الإسم خصيصاً على أولئك الملائكة الذين يحكمون النفس الإنسانية ، فهذه الملائكة تحرك الأفلاك بواسطة العشق وتحرس جميع الكائنات الأرضية من معادن ونباتات وحيوانات وأَناسي .

وبالنسبة إلى الإنسان ، فثمة نور اسفَهبَذي في صلب كل نفس يتحكم في كل أفعالها . أما بالنسبة إلى النوع الإنساني بجملته ، فإن جبرائيل هو ملاكها ؛ فهو « رب النوع الإنساني » الذي يعتبره السهروردي عبارة عن الروح القدس وروح النبي محمد عليه الصلاة والسلام وعن طاقة الوحي أيضاً ، ما دام جبرائيل هو الموحي الأعلى لكل معرفة (٣٦) .

وبالإضافة إلى أن للجنس البشري ملاكه الحارس ، فإن للإنسان حارسه الخاص المقيم في عالم الملائكة . فالسهروردي يرى أن لكل نفس وجوداً في العالم الملائكي سابقاً لنزولها إلى حيز البدن . ولدى

دخولها إلى البدن انقسمت النفس أو الجوهر الباطني الذي هو نواتها الملائكية غير المادية إلى قسمين ، قسم بقي في السماء وقسم نزل إلى سجن البدن أو « قلعته » . ولذلك كانت النفس الإنسانية دائمة التعاسة في هذه الدنيا . فهي تبحث بالفعل عن نصفها الآخر ، عن « توأمها » السماوي ، ولن تظفر بالغبطة والسعادة الأخيرة إلا إذا اتحدت بنصفها الملائكي واستعادت موطنها السماوي . فتحقيق الكمال الإنساني إذاً يكمن في اتحاد الإنسان مرة أخرى بذاته الروحانية أو بنموذجه الملائكي ، الذي هو « ذاته » الحقيقية ، التي ينبغي أن يبلغها إذا أراد أن « يكون » حقاً ، أي إن عليه أن يصير ما هو حقيقة . ولن يُحقق السلام أو يضع حداً لهيامه على وجهه كطفل ضائع في متاهة الكون ، حتى يتحد من جديد مع ملاكه الحارس ، الذي هو «ذاته» الحقيقية(٣٧).

الطبيعيات وعلم النفس

ما ان يتم السهروردي بحثه في عالم الملائكة ، حتى يتطرق إلى عالم الأجسام والنفوس ، أي الطبيعيات وعلم النفس . والطبيعيات عنده، كما يجب أن يتوقع المرء ، طبيعيات قائمة على النور لا على نظرية الصورة والهيولى الأرسطوطاليسية التي رفضها. فجميع الأجسام درجات متفاوته من النور والظلمة ، ودراسة الطبيعيات عبارة عن دراسة نور خففت من لمعانه وأضعفته ظلال العالم المادي . ويقسم السهروردي الأجسام إلى ثلاثة أقسام : تلك التي تحجب النور وتمنعه من الدخول اليها ، وتلك التي تشف فلا تحجب النور إذاً ، وأخيراً تلك التي تسمح للنور بالنفاذ بدرجات متفاوتة ؛ فكانت إذاً منقسمة بدورها إلى عدة أقسام[٣٨] .

فالسماوات إذاً في حالة نورانية من النوع الثاني ، والتراب من النوع الأول ، والماء في حالته العادية من النوع الثاني ، والهواء من النوع الثالث الذي يشتمل على عدة درجات . أما النار رابعة العناصر الأربعة ، فإن السهروردي لا يعتبرها عنصراً أرضياً كالعناصر الأخرى ، وإنما هي صورة نورانية وخليفة وممثل « للنور الأعلى » في العالم الأرضي .

وعلى هذا الأساس ، يمضي السهروردي في بيان مختلف الظواهر الطبيعية وخاصة الظواهر الجوية متبعاً النهج المشائي العام ، ولكن مع تشديد مختلف . وعلى مثال ذلك ، انه بالرغم من موافقته على التبخر ونظرية البخار ، يشدد على أهمية النور في باب الظواهر والتغيرات الجوية . والواقع ، أن طبيعيات السهروردي برمتها تقوم أساسياً على

دراسة الأجسام كبرازخ بين الدرجات المختلفة للنور الذي تعكسه أو تنقله بمقادير متفاوتة . فالأجسام تحكمها الأفلاك ، والأفلاك النفوس ، والنفوس طبقات الملائكة المختلفة ، والملائكة يحكمها نور الأنوار القاهر لكل ما في العالم .

ومن اختلاط العناصر ، تنشأ الموجودات الأرضية الثلاثة ، التي يؤلف كل عضو من أعضائها طلسماً لملاك معين . ففي عالم المعادن مثلا نجد أن للذهب والجواهر لمعاناً خاصاً ، كما أن لها تأثيراً على نفس الإنسان هو عبارة عن توفير السرور والسعادة لها ، لأن النور فيها مشابه للنور الذي تحتويه النفس الإنسانية . وكذلك الحال بالنسبة إلى النباتات والحيوانات . فالنور الملائكي قاهر يتحكم في أفعال كل نوع .

وينهج السهروردي نهج ابن سينا والمشائيين الآخرين بدقة في تعداد قوى النفس النباتية والحيوانية [٣٩] . فالنفس النباتية لدى شيخ الإشراق تملك القوى الأساسية الثلاث : الغاذية والنامية والمولدة . والغاذية بدورها عبارة عن أربع قوى هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة . والنفس الحيوانية تملك علاوة على ذلك قوى الحركة، وهي عبارة عن الرغبة والغضب والشهوة ؛ وهي المميزات الخاصة للنفس الحيوانية . ولكن هذه القوى ، سواء في النفوس النباتية أو الحيوانية، عبارة عن مجرد مظاهر للنور الملائكي الكامن في كل نوع ؛ ويجب أن تدرك أفعالها من حيث نسبتها إلى ذلك النور .

والإنسان ، الذي يعتبر أكمل أنواع الحيوان ، يملك بالإضافة إلى هذه القوى المذكورة والحواس الخمس الظاهرة التي يشترك معه فيها بعض الحيوانات العليا خمس حواس باطنة ، توصل الإنطباعات المتلقاة من العالم الخارجي إلى النور الإسْفَهْبذي الكامن في داخله . ويعد السهروردي من هذه الحواس الخمس : الحس المشترك والواهمة والمدركة والمتخيلة [٤٠] والحافظة ؛ تتوجها جميعاً النفس الناطقة ، التي هي أخيراً نفس النور الإسْفَهبذي ، ذلك القبس من النور

الملائكي الذي أصبح سجيناً في قلعة البدن إلى حد نسيت معه موطنها الأول . والواقع ، أن السهروردي والإشراقيين لم يكونوا مهتمين باحصاء القوى النفسية بقدر اهتمامهم بعرض الحالة المثيرة للشفقة التي آلت اليها النفس ، وطريقة الذكر والتذكر التي تجب معاناتها من أجل تذكر الوطن الذي فقدته ، فتحاول إذ ذاك استرجاعه مرة أخرى .

المعاد والاتحاد الروحاني

يدور القسم الأخير من «حكمة الإشراق» على مسالة المعاد الروحاني ومآل النفس بعد الموت . فالسهروردي يرسم معالم الطريق الذي تستطيع النفس من خلاله أن تتحرر من قيودها المادية وهي بعد رهينة الجسد ، وتتمتع باشراق النور الملائكي ، وهو ما ينبغي أن يكون الضالة المنشودة للناس جميعاً . فكل نفس ، بغض النظر عن درجتها من الكمال ، تنشد النور الأعلى في كل برهة من حياتها ؛ حتى ولو كانت غافلة بذاتها عن الموضوع الأصيل لنشدانها هذا . فالفرح والغبطة ينجمان عن الإستنارة بالنور السماوي حتى ، إن السهروردي يذهب إلى اثبات أن الإنسان الذي لم يذق فرحة الإستنارة بالأنوار القاهرة ، لا يدري ولو معنى الغبطة في الحقيقة [٤١] . فجميع أفراح الحياة الجزئية العابرة ، ليست إلا انعكاسات لفرح الإشراق والعرفان .

وتتوقف حالة النفس بعد الموت على درجة الصفاء والمعرفة التي أحرزتها في هذه الحياة . وهناك على هذا الأساس من التفرقة ثلاث طبقات للنفس : نفس أولئك الذين حققوا قسطاً من الصفاء في هذه الحياة وهم السعداء ؛ وأولئك الذين أظلمت أرواحهم بالشر والجهل ، وهم الأشقياء ؛ وأخيراً ، أولئك الذين فازوا بالقداسة والإشراق في هذه الحياة ، وهم الحكماء المتألهون . فأما نفوس أفراد الفئة الأولى ، فترحل بعد الموت الى عالم الأنواع الأصلية حيث تتمتع بالأصوات والمذاقات والروائح التي ليست نظائرها الأرضية إلا ظلالاً لها . وأما

نفوس أبناء الفئة الثانية ، فترحل إلى عالم الصور المعلقة ، وهو متاهة الخيال الكوني ، والعالم المظلم للقوى الشريرة والجن .

وأما نفوس العارفين والأولياء ، فتصعد بعد مفارقتها للبدن إلى ما فوق العالم الملائكي لتسعد بنعيم قربها من النور الأعلى(٤٢) .

أما حالة النفس بعد الموت وما إذا كانت تعاني ألماً أو تنعم بالسعادة فتتوقف على كل من صفائها وكمالها ، أي استكمال إمكانياتها عن طريق التحقيق والمعرفة . فالنفس الصافية الكاملة ، أو على الأقل التي تتمتع بإحدى هاتين الصفتين، لا يطول عذابها لانفصالها عن العالم، معشوق الكثرة الساحقة من الناس في هذه الحياة . أما النفس المدنسة والناقصة أو الجاهلة ، فهي التي تقاسي عذاباً دائماً لانفصالها عن العالم فقط . ومن ثم ، يقترح شيخ الإشراق على الإنسان ، أن يكون مدركاً للحظات النفيسة في حياته المعطاة له ، فيقضيها في تطهير نفسه حتى تصبح كالملك شبيهة بنموذجها السماوي .

أهمية القصص الرمزية

إن تحليل العقائد الأساسية للحكمة الإلهية الإشراقية، كما جاءت «في حكمة الإشراق» ، يلقي الضوء على الناحية التعليمية في كتابات السهروردي ، التي تتجلى الحقيقة الإلهية فيها بشكلٍ موضوعي . إلا أن علينا حتى نحصل على الصورة الكاملة لرسالة السهروردي والمدى الكلي لكتاباته ، أن نتطرق إلى دراسة القصص التخيلية أو الرسائل الرمزية والصوفية التي تروى فيهـــا قصة تجربة روحية معينة في لغة رمزية غنية، يمثل الرمز فيها أحد مقومات الرؤيا ذاتها. ففي هذه الرسائل القصيرة ، التي تشبه في كثير من النواحي حكايات القرون الوسطى الرمزية ، مثل «بارسيفال» (Parsifal) ، لا يعمد المؤلف إلى إظهار الحقيقة من جميع نواحيها ؛ بل بالأحرى ، يميط اللثام في كل رسالة عن وجه معين للحياة الروحية وعن تجربة «باطنية» معينة، كما يزيح الستار عن مجموعة معينة من الرموز التي تعطي القارىء لمحة عن بعض مظاهر عالم الإشراق ، وعن روح السهروردي ذاته أيضاً .

ونحن لا نستطيع هنا أن نتناول القصص بمجموعها ؛ إلا أنه من المفيد ، للتعرف الى طبيعتها العامة ، أن نقوم بدراسة وجيزة لإحداها ، وهي «آواز برِ جبرائيل» (٤٣) ؛ فإن لها خواص معينة تشترك الأخرى فيها . والقصة الأولى تنقسم إلى جزئين : في الأول منهما ، يتخيل التلميذ أو بطل القصة الحكيم ؛ وهو « النبي الكامن في داخله» والملاك الذي عليه أن يرشده إلى طريق ادراك الحقيقة ؛ فيسأل الحكيم عن موطنه الأصلي، فيجيب بأنه يأتي من وطن «اللاحيث»

التي تعني حرفياً مدينة المثال (Utopia) ؛ وهي أرض لا وجود لها في هذا العالم ولا مكان لها لأنها تعلو على أبعاد الحيّز الثلاثة . هنا يبدأ التلميذ وقد اكتشف من أين يأتي الأستاذ ، يبدأ في سؤاله عن مختلف نواحي عقيدته .

أما في الجزء الثاني من القصة ، فتتغير اللهجة العامة ويطلب التلميذ من الحكيم أن يتعلم كلام الله ؛ فيستجيب الحكيم لطلبه ويعلمه أولا أسرار علم الجفر ، أي علم المعاني الباطنية ، القائمة على الرمز العددي ، للحروف والكلمات . ومن ثم يخبره بأن الله خلق كلمات (بمعنى الـ Logos) كالملائكة ، وخلق كلمة عليا تعلو جداً عن الملائكة كما تعلو الشمس على النجوم ، وأن الإنسان ذاته كلمة من الله وترنيمة من جناح جبرائيل ، وان جناحي جبرائيل يهيمنان على السماوات والأرض (وهي عالم الظلال أو « المغرب ») التي ليست أكثر من ظل جناحه الأيسر ؛ على حين أن عالم الأنوار الملائكية أو « المشرق » ، هـو انعكاس جناحه الأيمن . وعلى هذا ، فجميع الأشياء في هذه الدنيا قد أوجدت عن طريق ترنيم جناح جبرائيل . فبالكلمة ، بصوت جناح هذا الملك المقرب ، وجد الإنسان . وبالكلمة (بالاسم الإلهي) يُردّ إلى فطرته الأولى ومنشأه الإلهي .

التراث الإشراقي

يتهم العلماء المحدثون السُّهروردي في بعض الأحيان ، بأنه كانت له ميول ضد الإسلام وبأنه عمد إلى احياء الزرادشتية في وجه الإسلام(٤٤) . ولكن المسألة ليست كذلك . صحيـــح ، كما وضحنا بما فيه الكفاية ، أن السُّهروردي قد استخدم الرموز الزرادشتية كما استخدم آخرون كجابر بن حيان مثلاً الرموز الهرمسية للتعبير عن تعاليمه ؛ ولكن هذا لا يدل مطلقاً على أن عقائده كانت مناهضة للإسلام . إن شمول الإسلام هو الذي سمح له بأن يؤلف بين الكثير من العناصر المختلفة ، ومكن «الباطنية» الإسلامية من استخدام لغة الأشكال السابقة الموروثة . وفي بلاد فارس ، حيث وجدت مدرسة السُّهروردي أهم أنصارها كانت الروح الإسلامية على حد قول ماسّينيون – بمثابة النور الذي فيه «تأملت إيران العالم المنظور من خلال منشور* مشرق من أساطيرها القديمة»(٤٥) .

لقد انتشر التّراث الإشراقي على جناح السرعة في الأوساط الشيعية ، كما كان له بعض الشُّرّاح والأنصار في العالم السنّي أيضاً . وتآليف السُّهروردي تمثل الانتاج العقائدي الأصلي ، والمنبع للمدرسة الإشراقية ، وقد دفع كثير من الحكماء اللاحقين بذلك التّراث الى الامام بأن أضافوا التعليقات والحواشي على تآليفه . ومن أعظم الشُّروح على «حكمة الإشراق» . شرح الشَّهرزوري تلميذ السُّهروردي ورفيقه المقرب ، والشرح المشهور لقطب الدين الشيرازي التلميذ

* الكلمة في الفصحى موشور وانما الكلمة المستعملة هي الاصطلاح الرياضي (المندس) منشور

البارز لكل من خواجه نصير الدين الطُّوسي وصدر الدين القونوي . وهذا الأخير أعظم شارح لنظريات ابن عربي في الشرق [٤٦] . ومن بين هذين الشرحين اللذين كُتبا في القرن السابع (الثالث عشر) ، تدارس العلماء شرح قطب الدين بدقة على مرّ العصور كشرح « مقرر » على المتن . والطبعة الحجرية القديمة لـ «حكمة الإشراق»، التي كانت متداولة بين الطلبة في المدارس الدينية حيثما كانت تدرس الفلسفة الإشراقية منذ طبعها في العصر القاجاري ، تشتمل على هذا الشرح في الحاشية مع التعليقات التي أضافها مُلا صَدرا بعد ذلك بثلاثة قرون .

ويمكن للمرء أن يدرج بين شرّاح بعض آثار السُّهروردي الأخرى، ابن كمونة والشهرزوري والعلامة الحِلّي ؛ فقد كتبوا شروحاً على التّلويحات في القرنين السابع (١٣) ، والثامن (١٤) على التوالي ، وجلال الدين الدّواني في القرن التاسع (١٥) ، وعبد الرزاق اللاهيجي في القرن الحادي عشر (١٧) الذي شرح « هياكل النور » . وبالإضافة إلى ذلك ، ينبغي للمرء أن يشير إلى الفلاسفة والحكماء ذوي الشأن الذين وقعوا تحت تأثير تعاليم السُّهروردي . فمن هذا القبيل ، بل أول اسم يتبادر إلى الذهن هو خواجه نصير الدين الطوسي فيلسوف القرن السابع (١٣) وعالمه العظيم . فعلى الرغم من أنه أحيا مدرسة الفلسفة المشّائية المنافسة من خلال شرحه البارع على « إشارات » ابن سينا ، فقد وقع تحت تأثير الإشراقيين في باب بعض المسائل ، كمسألة علم الله بالعالم . وهنا ، نراه يدحض بصراحة آراء ابن سينا ويتبنى آراء السُّهروردي . ومنذ ذلك الحين ، استمرت تعاليم السُّهروردي في الإنتشار ، خاصة بين الفلاسفة والحكماء الإيرانيين وحكماء الأناضول والهند ، حتى إذا كان العصر الصفوي ، بلغ تأثيرها على الحياة العقلية الإسلامية أوج ازدهاره .

أصبح التشيُّع أثناء العصر الصفوي المذهب الرسمي لإيران . ولم تقتصر النهضة في ذلك العصر على الفن والعمارة الفارسيين الذائعي الصيت عن استحقاق في أنحاء العالم؛ بل لقد بعثت العلوم العقلية التي

بقيت، خلافاً لفن ذلك العصر ، مجهولة تقريباً حتى يومنا هذا [٤٧] .
أما دراسة الفلسفة والحكمة فقد أحياها الميرْداماد [٤٨] ، المعلم الكبير في إصفهان إبّان حكم الشاه عباس ، والأستاذ الذي أسس مدرسة سيناوية ذات طابع سُهروردي من وجهة النظر الشيعية . وبعد الميرداماد جاء تلميذه الشهير مُلاً صَدرا ، الذي يعتبر في إيران أعظم الحكماء المسلمين ؛ فادمج بصورة نهائية عقائد السهروردي في نظامه الفلسفي المتشعب. لقد اشتملت عقائد مُلاً صَدرا أيضاً على عناصر من الفلسفة المشّائية وعلى كثير من المبادىء الأساسية للعرفان كما فسرته مدرسة ابن عربي ، كل ذلك في قالب من التعاليم الشيعية وخاصة العناصر الإلهية الواردة في « نهج البلاغة » لعلي بن أبي طالب (عليه السلام) [٤٩] .

وعلى الرغم من أن آثار مُلاً صَدرا أخذت تحجب آثار السُهروردي في المدارس الرسمية ، إلا أن العقائد الإشراقية قد استمرت تدرس من خلالها . وعلى هذا الوجه ، وقع الحكماء المتأخرون ، أمثال حاجي مُلاً هادي السبزواري [٥٠] أشهر الشارحين لتعاليم مُلا صدرا في العصر القاجاري ، والشيخ أحمد الاحسائي مؤسس حركة الشّيخية ، وكان مخالفاً لبعض عقائد مُلا صَدرا ، تحت تأثير تعاليم السُهروردي . وفي الهند أيضاً استمرت دراسة السُهروردي ، مباشرة ومن خلال آثار مُلا صَدرا التي لا تزال مقررة في المدارس الإسلامية في شبه القارة الهندية حتى يومنا هذا [٥١] . ويصْدق هذا على إيران أيضاً ؛ حيث تدرس الفلسفة والحكمة الإسلامية اليوم ، لا في المدارس الدينية فحسب ، بل في كلية العلوم الإلهية في جامعة طهران أيضاً. والحق أن الجامعة قد خصصت كرسياً للحكمة الإشراقية وآخر لعقائد مدرسة مُلاً صَدرا [٥٢] .

وفوق ذلك ، فإن تأثير السُهروردي لم يقتصر على العالم الإسلامي فحسب ؛ فقد نقلت بعض آثاره إلى السّنسكريتية أثناء الحكم المغولي في الهند ، كما أنها نقلت قبيل ذلك إلى العبرية . وهكذا بلغت عقائده إلى عالمين منفصلين متباعدين تماماً، هما اليهودي والهندي. وقد درس

آثاره بعناية الكاهن الزَّرادشتي آذَرْكيوان وأتباعه ، الذين غادروا شيراز إلى الهند في العصر الصفوي . وهكذا فإن الحكمة الخالدة التي حاول شيخ الإشراق وضع أسسها أو على الاقل إعادة وضعها في حياته الزمنية القصيرة ، لم تصبح وجهة نظر عقلية سائدة في العالم الشيعي وبصورة أعم في الأقاليم الشرقية من العالم الإسلامي فحسب ، بل تجاوزت شواطىء العالم الإسلامي لتتصل بتقاليد أخرى ؛ وصارت من عدة وجوه عنصراً مهماً لعالم من النظر الشامل الذي شارك الإسلام فيه الاديان المجاورة ، وهو عالم انكشفت فيه الوحدة المتعالية الكامنة وراء التّجليّات المختلفة للحقيقة .

القسم الثالث
ابن عربي والمتصوفة

التصوّف

التصوّف ، كطريق للتحقيق الروحاني وبلوغ مقام الولاية والعرفان ، جانب جوهري من الوحي الإسلامي ؛ وهو في الواقع قلبه أو بُعده الداخلي أو الباطني [1] . ومع أن لفظة التصوف جاءت متأخرة واستمدت بعض أشكالها من المبادىء الأفلاطونية والهرمسية ، إلا أن حقيقة التصوف وعقائده ومناهجه الأساسية ترجع إلى مصدر الوحي وترتبط ارتباطاً وثيقاً بروح الإسلام وصورته ، كما يردان في القرآن الكريم ، الذي يُعتبر التجسد الأكمل له [2] . إن الصوفي الأول والأكمل، في عرف من يندمج في التصوف ويعيش حياة « سالك الطريقة » [3] ، هو النبي محمد عليه السلام، ومن بعده علي بن أبي طالب الممثل الأعلى « للباطنية » الإسلامية .

ففي زمان الرسول حينما يمكن القول بأن أبواب السماء كانت مفتوحة ، لم تكن قوة الحياة الروحية الهائلة والإقتراب من منابع الوحي لتسمحا بقسمة كلية للدين إلى جزئيه الظاهري والباطني أو الشريعة والطريقة ، على الرغم من وجودهما فيه أصلا منذ البداية . لقد كان التراث الديني في أول الأمر كالمقذوف البركاني في حالة انصهار ، ولم «يتجمّد» وينحل إلى عناصره المختلفة إلاّ حين برد تدريجياً وتجمد بتأثير عوامل التقلص الزمنية وظروف الفساد الدنيوية . ولذا لا نجد أثناء القرنين الأولين من حياة التراث عندما كان قوياً للغاية ، كما يتبين من انتشاره الخاطف وقوة امتداده ، مذهباً فقهياً معيناً أو جماعة أو طريقة صوفية [4] منظمة بجلاء . ونلاحظ أيضاً أن المذاهب

الفقهية قد تبلورت في القرن الثالث (التاسع) وأن التصوف قد بدأ في الوقت نفسه يتجلى كعنصر بارز في المجتمع الإسلامي . فقد انتشرت عقائده ومناهجه بواسطة الطرق ، التي كان يوجه كلاً منها شيخ ، غالباً ما كانت تسمى باسمه .

وهكذا أصبحت الروح ، التي كانت في مطلع عهد الوحي « منتشرة » في كل مكان ، متمركزة في طرق مختلفة؛ حتى تتمكن من الإستمرار كميراث روحي حيّ . إن الصوفيين المتأخرين لم يزاولوا شيئاً لم يزاوله النبي وأصحابه من قبلهم ، ولا سيما الصحابة كعلي وأبي بكر وأبي ذرّ وسلمان ، ممن تلقوا « تعاليمه الباطنية » . كان النبي قد اعتاد الخلوة في أماكن هادئة نائية كغار حراء ، وخاصة في أواسط شهر رمضان ، وكمسجد المدينة في أخريات حياته ، حيث أقام الشعائر الأساسية للذكر فيها جميعاً . كما أنه أوصى صحابته « بذكر الله » وذكر اسمه في السر والعلانية او في الخلوة والجلوة .

على هذا وغيره من أفعال النبي وأقواله ، أسس الصوفيون طرقهم وعاداتهم حتى يومنا هذا . لقد اعتبروا أنفسهم دائماً أشد أتباع تعاليم الرسول حماسة ، محاولين الاحتذاء به شخصياً كمثال لهم في كل لحظة من حياتهم . لذا ، نسمع أحد كبار مشايخ الصوفية في القرن الثالث (التاسع) يقول : « الطرق (الصوفية) كلها مسدودة على الخلق إلاّ من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام »(٥) . فالتصوف إذاً هو الجانب « الباطني » لتعاليم الرسول ، إذ أخذ يتخذ شكلاً واضحاً بالتدريج خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة ، مكتسباً في الوقت نفسه اسم الصوفية ، الذي عرف به البعد « الباطني » للإسلام منذ ذلك الحين (٦) .

لا يستطيع المرء أن يتحدث عن تاريخ التصوف ؛ فالتصوف في جوهره لا تاريخ له . ولكن ، لما كان قد عبّر عن مبادئه في كل حقبة بلغة موافقة للأصول الفكرية والنفسية العامة لذلك العصر ، ولما كانت قد ظهرت على مدى القرون مدارس مختلفة للتفسير تستند إلى حاجات

النّاس على اختلاف أنواعهم أيضاً، كان من الممكن أن نتكلم عن الأوصاف المميزة للتّراث الصوفي في كل عصر [٧] . في وسع الإنسان أن يتحدث عن الزهاد الأوائل من حفظة القرآن ورواة الحديث الذين ألقوا تعاليم الرسول حيّة إلى جيل التابعين وكان الكثير منهم من أولياء الإسلام الأول . كما يجب أن يذكر المرء تلك الشخصية المهمة في القرنين الأولين الإسلاميين ، الحسن البصري ، الذي امتدت حياته الطويلة من سنة ٢١ (٦٤٣) إلى ١١٠ (٧٢٨) ، واصلة بين ثلاثة أجيال من المسلمين وبين زمان الرسول نفسه [٨] .

ويجدر التنويه أيضاً بأئمة الشيعة أثناء القرنين الأولين ، فالثمانية الأُول منهم خاصة يؤدون دوراً رئيسياً في مرحلة التصوف الأولى . فالشيعية ، وهي « اسلام عليّ » ما دامت تقوم على موالاة علي كخليفة النبي الروحي والزمني ، تعتبر الأئمة ، أي علياً وذريته ، حملة النور النبوي والممثلين الباطنيين للنبي . وقد ساهم كثير منهم مساهمة أساسية في تكوين الطرق الصوفية التي نشأت في العالم السني واحتلوا مكاناً بارزاً في « سلاسلها » . إن جميع الفرق الصوفية تقريباً ترقى بنسبها إلى الإمام الشيعي الأول ، علي عليه السلام ، كما أن كثيراً من الصوفيين المتأخرين كانوا تلامذة للأئمة ، وخصوصاً للإمام السادس جعفر الصادق عليه السلام ، ٨٨ (٧٠٢) ، ١٤٨ (٧٦٥) ، والإمام الثامن علي الرضى (حوالي ١٤٨ (٧٦٥) – ٢٠٣ (٨١٨) ». أضف إلى ذلك أن عدداً من الأئمة قد خلفوا بعضاً من أروع الصفحات في تاريخ العرفان الإسلامي وأرفعها شأناً . وأبرزها دون شك « نهج البلاغة » للإمام الأول و« الصحيفة السّجادية » [٩] للإمام الرابع زين العابدين .

ويسجل القرن الثالث ظهور كثير من الشخصيات الصوفية الشهيرة، ممن خلدت كلماتهم البليغة النافذة وتردد صداها في نفوس صوفيّي الأجيال اللاحقة .

ومن بين مشاهير الشخصيات في هذا القرن ذو النون المصري ،

والمُحاسبي [10] ولِيُّ بغداد ، والأمير ابرهيم بن أدهم الذي ترك كما ترك غوتاماً بوذا حياة البلاط ليحصّل معرفة الحقائق الإلهية ، والحكيم الخُراساني بايزيد البَسْطامي [11] الذي كانت أقواله المتناقضة أو شطحاته القائمة على تجربته للإتحاد النهائي سبباً لاشتهاره كممثّل لأعظم الأشكال العقلية للتصوف .

ونجد في أواخر القرن الثالث (التاسع) مدرسة بغداد المعتدلة وعلى رأسها الجُنَيْد الذي التفت حوله عدة شخصيات مثل نوري والشّبلي ؛ كما اتّصل به شهيد التصوف الحلاّج ، هذا الصوفي العظيم الذي يعرفه العالم الغربي جيداً ، ويمثل بفضل الدراسات الكثيرة التي خصه بها ماسّينيون النمط الروحي للمسيح في الإسلام من جهات عدة، والذي تشبه «آلامه»، على حد قول ماسّينيون، آلام المسيح بعض الشبه. لقد اختار الحلاج إفشاء أسرار العقيدة بين الجماهير والشهادة أمام ضمير المجتمع الإسلامي عندما وقفت أمام الحقيقة الروحية التي تنطوي عليهـا الصوفيـة ، وخلّف بعض الأشعار الجميلة بالعربية ، كما صرّح أيضاً ببعض العبارات التي هيمنت على التراث الصوفي دون انقطاع ؛ حتى أصبح قوله «أنا الحق» دليلاً خالداً على أن التصوف في ذاته عرفاني ، وأن الله الكامن فينا هو الذي يقول «أنا» عندما يتزاح حجاب الغَيْريّة .

وأثناء القرن الرابع ، عندما بلغت الفنون والعلوم الإسلامية أوجها [12] ، بدأ التصوف يعبّر عن نفسه في كتب تعليمية ضخمة وقوالب من الشعر الفارسي ، الذي أصبح أحد أشكاله التعبيرية الأساسية منذ ذلك الحين . فقد ظهرت في هذا القرن عدد من أمهات الكتب في التصوف ، مثل «اللُّمع» لأبي نصر السراج [13] ، و«كتاب التّعرُّف» للكُلاباذي [14] ، و«كشف المحجوب» للهجويري وهو أول نثر صوفي بالفارسية ، و«قوت القلوب» لأبي طالب المكي ، و«الرسالة القُشيريّة» الشّهيرة . ولا تزال هذه الكتب جميعاً تدرس في أوساط التصوف ، وخاصة الكتاب الأخير ؛ فهو أكثر الكتب

التعليمية تداولاً في دراسة الناحية العملية للتصوف . فقد جمعت فيه العبارات الرائعة والشطحات والحكم الصادرة عن المتصوفين الأوائل ، وحُددت القواعد والشروط الخاصة بسالك « الطريق » .

وفي هذا القرن أيضاً نظم أبو سعيد بن أبي الخير معاصر ابن سينا أول رباعيات صوفية بالفارسية (١٥) . وكتب خواجه عبد الله الأنصاري ، الذي يعتبر من أهم المؤلفين الصوفيين والذي كان كتابه « منازل السائرين » موضوعاً لكثير من الدراسات وكثير من الشروح عبر القرون ، عديداً من الرسائل المهمة بالفارسية . ويعتبر كتابه «المناجاة» (١٦) اليوم من أشهر الروائع في تلك اللغة . وهكذا صارت الفارسية إلى جانب العربية أداة أساسية للتعبير عن العقيدة الصوفية ، فهيأت التربة الصالحة لسنائي والعطار والرومي الفذ والشَّبَسْتَري وسعدي وحافظ ، الذي بلــغ التفاعــل «الكيميائي» للشعر الصوفي قمته عــلى يده . وبفضل هؤلاء الشعراء البلغاء انتشرت العقائد الصوفية في الأقاليم الشرقية من العالم الإسلامي ، في إيران وآسيا الوسطى والهند وكذلك في جاوة وسومطرة . ومن خلال ترجمة بعض هذه الكتب استرعى التصوف انتباه بعض الغربيين مثل غوته وهِرْدَرْ للمرة الأولى .

وأثناء هذا القرن ، بدأ التصوف إلى حد ما في الاتصال والإحتكاك بعقائد الفلسفة والكلام والفقه . ولقد شاهدنا كيف أن شيخ الفلاسفة المشّائيين ، ابن سينا، ومعاصره أبا حيان التوحيدي قد انجذبا إلى بعض عناصر التصوف . وكذلك « رسائل » إخوان الصفاء ، فإنها عندما تتناول العلوم ، تظهر بعض وجوه الشبه مع العقائد الصوفية ، كما يبدو من المجموعة الجابرية المنسوبة إلى جابر بن حيان أيضاً ؛ فقد كان صوفياً وألّف على الأرجح بعض الكتب التي تحمل اسمه من ذلك الإنتاج الضّخم . ولكن كانت ثمة نزعة مقابلة عند بعض المتصوفين إلى اقتباس بعض النظريات الكونية الواردة في آثار ابن سينا وإخوان الصفاء وغيرهم ، وادماجها في وجهة نظرهم الإلهية. وللحكيم الأندلسي ابن مسرة أهمية خاصة في باب هذا الاتصال ؛ فقد استبقت عقائده

في علم الكون عقائد ابن عربي الذي اقتبس الكثير من تعاليمه [١٧] .

ومهما يكن من أمر ، فقد كانت هناك معارضة أيضاً في أوساط كل من المتكلمين والفقهاء ، معارضة أثبتت تزايد قوتها في القرن الخامس (الثاني عشر) عندما غيّر استيلاء السلجوقيين على الحكم وتأسيس المدارس الجديدة وجه القرن السابق الأقل تنظيماً والأقل تقيداً . وفي تلك الغمرة ظهر أبو حامد الغزالي على المسرح ليمنح التصوف الصفة الشرعية في الأوساط الفقهية الرسمية ويمهد للوئام بين الناحيتين الباطنية والظاهرية للإسلام ، اللّتين ساهم مساهمة فعلية في كلتيهما . وكما أشرنا في الفصل السابق ، أبرز الغزالي الوجه الظاهر لبعض التعاليم الصوفية حتّى تكتسب الحرية لتواصل حياتها الباطنية في صميم المجتمع الإسلامي . وهكذا فقد أدى دفاعه عن التصوف دوراً مهماً في إقرار المنزلة الممنوحة للطرق الصوفية وعقائدها وأفعالها في وسط المجتمع الديني العام . وعلاوة على ذلك ،فقد أخذ في بعض رسائله المغرقة في « الباطنية » مثل « مشكاة الأنوار » [١٨] و «الرسالة اللّدُنية » ، يشرح العقائد الصوفية بطريقة مهدت لآثار ابن عربي .

على أنه لا يزال بين الغزالي وابن عربي كثير من الشخصيات الصوفية البارزة التي يجب ألا نغضّ الطرف عنها . ففي إيران ، كان هناك أحمد الغزالي أخو أبي حامد الشهير ، وقد كتب رسالة شهيرة في العشق الإلهي تسمى « سوانح العشاق » [١٩] ، وعين القضاة ، الذي شرح العقائد الصوفية بدوره في طريقة تذكرنا بطريقة ابن عربي. أما في المغرب ، أو غرب العالم الإسلامي ، فبوسع المرء أن يذكر شخصية ابن العريف مؤلف الكتاب المعروف، « محاسن المجالس »[٢٠] ، وأبي مَدْيَن أستاذ ابن عربي الذي تكثر الاشارة إليه في كتبه ، وكذلك ابن قَسّي مؤسّس « دولة الزوايا » للمريدين في الجاربْس في جنوب البرتغال ، والذي كان لابن عربي صلة وثيقة به .

وإذا عدنا مرة أخرى إلى الشرق الإسلامي وجدنا قبل زمان ابن عربي مباشرة ، بالإضافة إلى مؤسس المدرسة الإشراقية السهروردي ،

مؤسسي عدد من أهم الطرق الصوفية . ونستطيع أن ندرج بينهم أحمد الرفاعي ، الذي أطلق اسمه من بعده على الطريقة الرفاعية ، وعبد القادر الجيلاني ، أوسع الأولياء شهرة في الإسلام الذي تمتد طريقته القادرية اليوم من المغرب إلى جزر المحيط الهادي ، ونجم الدين الكُبرَى ، مؤسس الطريقة الكُبروية[٢١] . وهكذا ، عندما ظهر ابن عربي على مسرح التاريخ الإسلامي ، كانت أسس التراث الصوفي قد توطدت ، وتوافرت له بواسطة الطرق وسيلة فعّالة للمحافظة على مناهجه الروحية وعقائده وإذاعتها . كما توافر له أيضاً ميراث حافل من الكتب ، نثراً ونظماً ، بالفارسية والعربية على حد السواء ، سُجّلت فيها الإشراقات والمكاشفات والأحوال والمشاهدات ، التي حصلت لمشايخ الصوفية جيلاً بعد جيل منذ زمان النبي (صلى الله عليه وآله) .

اهمية ابن عربي

في ابن عربي نلتقي فجأة ، سواء من ناحية الإلهيات وعلم الكون أو ناحية علم النفس وعلم الإنسان ، بمذهب كامل مترامي الأبعاد ، يبدو لأول وهلة أنه يدل على انقطاع أو نقطة تحول داخل التراث الصوفي . صحيح أن بعض الصوفيين المتقدمين أمثال الحكيم الترمذي وبايزيد البسطامي خاضوا في المسائل الميتافيزيقية ، وأن آثار العطار وابن مسرة اشتملت على نظريات كونية ؛ ولكنها ليست من الإتساع والمدى الذي نجده عند ابن عربي . فالكتب الصوفية الأولى في معظمها نصائح عملية لسالكي « الطريق » أو أقوال لصوفيين مختلفين تبيّن ما بلغه كل منهم من منزلة للوصول ؛ فليس ثمة عرض نظري يذكر للميتافيزيقا يهدف لأن يكون كلياً وكاملاً . بل هناك ومضات من النور تضيء جانباً معيناً من الحقيقة التي تهمّ الصوفي في لحظة معينة .

أما لدى ابن عربي ، فإن عقائد الصوفيين التي كانت حتى أيامه كامنة ضمنياً في أقوال المشايخ على اختلافهم قد اتخذت شكلاً صريحاً . وعلى هذا ، فهو الشارح الأعظم للعرفان الإسلامي (٢٢) . فمن خلاله عبّر البعد الباطني للإسلام عن نفسه بصراحة وأبرز إلى حيّز الوجود معالم عالمه الروحي ، على وجه أصبح بوسع كل امرىء على درجة كافية من الذكاء أن يتأمله ، من ناحيته النظرية على الأقل؛ بحيث يمكنه على هذا الوجه أن يتهدي إلى « الطريق » التي يمكن أن تصل به إلى ادراك النظريات الميتافيزيقية بطريقة « عملية » . إننا نجد

في آثار ابن عربي اصطلاحات ، كوحدة الوجود والإنسان الكامل ، قد أعطيت هذه الدلالة للمرة الأولى ؛ مع أن مضمونها كان معروفاً منذ بدء التراث (الصوفي) .

فأهمية ابن عربي تكمن اذاً في صياغته للمعتقدات الصوفية وجعلها صريحة . فمجيئه لا يشكل «تقدماً» في التصوف بمعنى أنه أصبح أكثر وضوحاً وتجرداً ، او انحرافاً عن عشق الله تجاه شكل من «الحلول» ، كما يقال غالباً في نقد ابن عربي ؛ ولكن هذه الصياغة الواضحة للعقائد الصوفية على يد محيي الدين ، تدل على حاجة البيئة التي كانت موجهة إليها ، إلى بسط وإيضاح أوفى . فالحاجة للإيضاح لا تزداد مع توفر المعرفة للإنسان، بل إنها لتصبح ضرورية بقدر جهل الإنسان وفقدانه للقدرة على الفهم المباشر للأشياء بسبب ضعف في قوة الحدس والبصيرة . فكلما ابتعد التمدن الإسلامي عن منبع الوحي ، ازدادت الحاجة إلى الإيضاح إلى حد تضاءلت معه البصيرة الروحية وحدة الذهن لدى الأفراد . لقد كان مجرد الإشارة أو التلميح كافياً بالنسبة الى الأجيال الأولى لفهم المعاني الباطنية للأشياء . أما أهل القرون اللاحقة فقد باتوا بحاجة إلى الإيضاح المسهب . ومن خلال ابن عربي ، قدمت «الباطنية» الإسلامية العقائد التي استطاعت وحدها أن تضمن صيانة التراث الصوفي في أوساط قوم كانوا دائماً عرضة لخطر الضلال بسبب الإستدلال غير الصحيح . ولم تكن قوة الحدس العقلي في معظمهم كافية للتحكم في الميول الإنسانية الأخرى ولعصمة العقل من الخطأ . إن ما كان يعرف دائماً بالحقيقة الباطنية للتصوف ، اتخذ على يد ابن عربي ، شكلاً جعله يتحكم في الحياة الروحية والعقلية الإسلامية منذ ذلك الحين .

حياة حكيم مرسية

ابن عربي ، واسمه الكامل أبو بكر محمد بن عربي الحاتمي الطائي ، وُلد في مُرْسية في جنوب اسبانيا سنة ٥٦٠ (١١٦٥) ، لأسرة من أصل عربي خالص تنتمي إلى قبيلة طيء . وقد اشتهر في العالم العربي باسم ابن عربي، كما لقبه الخلف بالشيخ الأكبر، وكني بمحيي الدين . وكانت سيرته الشخصية ، شيمة سائر الأولياء والحكماء الكبار ، أعظم «أثر» له؛ وإنها لسيرة خارقة للغاية، اقترنت فيها الصلاة والذّكر والتضرع والتأمل وزيارة مختلف مشايخ الصوفية بمشاهدة العالم الروحي، وانكشفت له فيها معالم الملأ الأعلى غير المنظور[٢٣]. وعليه، فسنحظى في دراسة حياته بلمحة عن الطبيعة والمكانة الروحيتين لهذا الحكيم الذي تظهر فعاليته العقلية في آثاره الميتافيزيقية العديدة .

بعد أن قضى ابن عربي سنواته المبكرة في مرسية ، ذهب إلى اشبيلية ، حيث نشأ وتلقى علومه الأولى وحيث وفرت له أسرته الميسورة حياة مريحة هيّنة ، استطاع معها أن يتابع ميله الطبيعي نحو الأمور الروحية . وقد قابل في هذه الفترة المبكرة من حياته امرأتين من الأولياء ، هما ياسمين المَرْشَنية وفاطمة القرطبية ، كان لهما تأثير قوي في توجيه حياته . ويصح ذلك خاصة على فاطمة القرطبية التي كانت عجوزاً طاعنة في السن ، إلاّ أنها كانت تتمتع بوضاءة وجمال قارنه ابن عربي بجمال فتاة في السادسة عشرة من عمرها . فقد قامت بدور المرشد الروحي له مدة عامين ، واعتبرت نفسها أماً روحية له .

راح ابن عربي، وهو بعد فتى في العشرين متوقد الذكاء وقد الم

برؤى روحية نافذة ، يطوف بين المدن المختلفة في الأندلس ، ويقابل الصالحين والصالحات أينما عثر عليهم . وحدث في إحدى هذه الرحلات عندما كان مقيماً في قرطبة ، أن التقى بابن رُشد الشارح الأعظم لأرسطو ، في لقاء عميق المغزى ؛ إذ التقت آنذاك شخصيتان تمثلان الطريقين اللّذين سينتهجهما العالمان المسيحي والإسلامي في ما بعد. لقد تواجه في هذا اللقاء رجلان : الأول يأتمر بأوامر العقل ، وقد أصبح أعظم المفكرين الإسلاميين أثراً في الغرب اللاتيني ؛ والثاني عارف يرى أن المعرفـــة في أساسها هي «الرؤيا»، وقـــد أصبح الشخصية اللامعة في تاريخ التصوف الشامخة كالعمـــلاق فوق الحياة العقلية الإسلامية المقبلة . ولمّا كان التقاء شخصيتين من هذا الطراز على درجة عظيمة من الأهمية ، نرى أن نقدم تقرير ابن عربي نفسه عن هذه الواقعة المشهورة ؛ وهو تقرير يميط اللثام عن قدر كبير من شخصية كاتبه الروحية (٢٤) :

« لقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد وكان يرغب في لقائي لما سمع، وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي فكان يُظهر التعجب مما سمع . فبعثني والدي اليه في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي ؛ فإنه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بَقَلَ وجهي ولا طرّ شاربي . فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبّة وإعظاماً فعانقني وقال لي : نعم ؛ قلت له : نعم . فزاد فرحه بي لفهمي عنه ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك ، فقلت له ، فانقبض وتغير لونه وشك في ما عنده، وقال : كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي ، هل هو ما أعطاه لنا النظر ؟ قلت له : نعم ولا ، وبين نعم ولا ، تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها . فاصفر لونه وأخذه الأفكل (*) وقعد يُحوقل وعرف ما أشرت به إليه، وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام ، أعني مداوي الكلوم .

(*) — الافكل : الرعدة من خوف أو برد .

وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا ، هل هو يوافق أو يخالف ؛ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة ، وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها ، والحمد لله الذي خصني برؤيته . ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية ، فأقيم لي رحمه الله في الواقعة في صدرة ضُرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني وقد شُغل بنفسه عني ، فقلت إنه غير مراد لما نحن عليه . فما اجتمعت به حتى درج ، وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة (١١٩٨) بمدينة مراكش ، ونقل إلى قرطبة ، وبها قبره . ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة ، جُعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر ، وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جُبير كاتب السيد أبي سعيد ، وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ . فالتفت أبو الحكم إلينا وقال : ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه ، هذا الإمام وهذه أعماله . يعني تواليفه . فقال ابن جبير : يا ولدي نعمَ ما نظرت لا فُضّ فوك . فقيدتها عندي موعظة وتذكرة . رحم الله جميعهم ؛ وما بقي من تلك الجماعة غيري وقلنا في ذلك :

«هـذا الإمام وهـذه أعماله
يا ليت شعري هل أتت آماله» .

وقضى ابن عربي حياته حتى ٥٩٥ (١١٩٨) بين شتى مدن الأندلس وشمال افريقيا ، في مقابلة الأولياء الصالحين . وكان أحياناً يعقد المناظرات مع الجماعات المختلفة ، كالمعتزلة ، الذين فسروا القرآن تفسيراً عقلياً . وقد اتسع نطاق سفره أثناء هذه الفترة حتى بلغ تونس ؛ حيث درس «خلع النعلين» [٢٥] لابن قسيٍ وكتب

شرحاً عليه . كما زار المـَرِيّة أيضاً ، وكانت مركزاً لمدرسة ابن مسرة وفي ما بعد ابن العريف ؛ وهناك ، على حد قول آسين بالاثيوس Asin Palacios « بدأ ابن عربي رسمياً دراسته التصوف»[٢٦] .

واستمر الشيخ مدى هذه السنوات يتلقى المكاشفات الإلهية . وكان قد تلقى رؤيا لعالم الغيب المهيمن على هذا العالم والمكوَّن من القطب والإمامين ، والأوتاد الأربعة الذين يحكمون الجهات الأصلية الأربع ، والأبدال السبعة الذين يتحكم كل منهم في أحد الأقاليم ، والنقباء الإثني عشر المدبرين للبروج الإثني عشر ، والنجباء الثمانية المقابلين للافلاك الثمانية[٢٧] . وكان قد تلقى رُؤيا كذلك لجميع أقطاب الوحي السماوي في ما قبـــل الإسلام ، وأدرك الوحـــدة المتعالية لكل الأديان الموحاة من الله إلى الإنسان . وكان في الرؤيا التي رآها سنة ٥٩٥ (١١٩٨) بمرسية أيضاً ، أن شاهد العرش الإلهي قائماً على قوائم من نور ، يحلق فوقه طائر أمر ابن عربي بمغادرة وطنه والرحلة إلى شرق العالم الإسلامي ؛ حيث كتب له أن يقضي بقية أيامه[٢٨] .

وبهذه الهجرة إلى الشرق ، ابتدأت فترة جديدة في حياة ابن عربي ففي سنة ٥٩٨ (١٢٠١) حج إلى مكة للمرة الأولى ؛ حيث « أمر » بالشروع في تأليف أثره الكبير « الفتوحات المكية» . وهناك ، لاقى فتاة من عائلة صوفية إيرانية من أصفهان ، كانت على درجة عظيمة من التقوى والجمال ؛ فأصبحت تجسد عنده الحكمة الخالدة منذ ذلك الحين ، محتلة في حياته مكانة تشبه مكانة بياتريس Beatrice في حياة دانتي .

وسافر ابن عربي من مكة إلى مدن مختلفة . وفي هذه الأثناء جرى إرشاده إلى الأسرار الإلهية على يد الخضر[٢٩] عليه السلام ، النبي الذي يُدخل الناس إلى الحياة الروحيَة مباشرة دون أن يرتبطوا بسلسلة صوفية منظمة ؛ وهكذا أصبح «مريداً للخضر» ، كما كان من قبل مريداً لشيوخ صوفيين مختلفين تابعين لسلاسل منظمة. إن

تشرفه بالإنتماء إلى «سلسلة» الخِضر ، يتبين أكثر ما يتبين في سنة ٦٠١ (١٢٠٤) عندما تسلّم وهو بالموصل خرقة الخِضر من علي ابن جامع ، الذي كان قد تسلمها بنفسه رأساً من « النبي الأخضر » .

وخلال هذه السنوات أيضاً ، دخل ابن عربي في مجادلات مع بعض الفقهاء ، كما حدث سنة ٦٠٤ (١٢٠٧) عندما أحدق الخطر بحياته في القاهرة فالتجأ إلى مكة . وبعد أن قضى ردحاً من الزمن في المدينة الحرام ، رحل إلى الأناضول . وفي مدينة قونية التقى بصدر الدين القونوي، تلميذه المشهور الذي أصبح في ما بعد أعظم الشُرّاح والدعاة لآثاره في الشرق . ثم توجه من قونيا شرقاً إلى أرمينية ، فجنوباً إلى وادي الفراتين وبغداد ؛ حيث تقابل في ٦٠٩ (١٢١١) مع الشيخ الصوفي الشهير شهاب الدين عمر السهروردي ، سَمِيّ شيخ الإشراق الذي كثيراً ما يخلط بينه وبينه [٣٠] . وزار ابن عربي حلب أيضاً ؛ حيث استقبل بحرارة من قبل الملك الظاهر ، الذي كان قبل ذلك بفترة حامياً وصديقاً للسهروردي وحاول عبثاً أن يحول دون قتله .

وأخيراً ، قرر ابن عربي في سنة ٦٢١ (١٢٢٣) أن يستقر في دمشق ، بعد أن طبقت شهرته العالم الإسلامي قاطبة ، ودعاه عشاق الحكمة من الحكام والأمراء من قاصي البلاد ودانيها وخطبوا وُدَّه . فقد أراد ، بعد حياة تجاذبتها الأسفار ، أن يقضي السنوات الأخيرة من حياته الأرضية بهدوء وسلام ، وفي العمل المتواصل أيضاً . وفي هذه الفترة ، أتم « الفتوحات » ، الذي يحتوي على اليوميات الروحية لثلاثين سنة ، هي أخصب الفترات في حياته . وهناك في دمشق ، انتقل الشيخ إلى جوار ربه في سنة ٦٣٨(١٢٤٠) ، تاركاً طابعه الذي لا يمحى على الحياة الروحية الإسلامية ؛ فووري في ثرى الصالحية عند سفح جبل قاسيون شمال دمشق ، في بقعة اختصت بالتبجيل كمكان قدسته الأنبياء جميعاً قبل دفنه فيها ، فكان أن ازدادت قيمتها بعد ذلك كمركز أهم للزيارة . ولمّا جـاء القرن السادس عشر ، بنى السلطان سليم الثاني ضريحاً عليها ، لا يزال قائماً ، ولا يزال القبر مزاراً حتى

اليوم ، وخاصة بالنسبة الى الصوفيين. وهناك يشاهد الزائر إلى جوار قبر شيخ العرفان الإسلامي العظيم ، علاوة على قبر ولديه ، قبر البطل الجزائري الشهير عبد القادر الجزائري ، الذي قضى بقية عمره بعد أن نفاه نابليون الثالث في إعداد آثار ابن عربي للنشر ؛ فقد كان تلميذاً متحمساً له . والآن يرقد إلى جوار « الشيخ الأكبر » الذي وقف نفسه عليه واضطلع إلى حد ما بطبع آثاره ونشرها .

مؤلفات

إن العدد الهائل من المؤلفات التي كتبها ابن عربي، ليعتبر في الغالب دليلاً كافياً على أنها جاءت نتيجة إلهام «سماوي». لقد نسبت إليه عدة مصادر متعارفة بضع مئات من الآثار؛ بقي منها عدد كبير لا يزال معظمه مخطوطات في مكتبات العالم الإسلامي وأوربا[٣١]. وتتدرج هذه الآثار من الرسائل الصغيرة والخطابات المكونة من بضع صفحات إلى «الفتوحات» الضخم، ومن المقالات الفلسفية المجردة إلى الأشعار الصوفية التي يتجلى فيها الجانب العرفاني بلغة العشق. أما المادة الموضوعية لهذه الآثار، فتتنوع هي الأخرى وتتسع لتشمل الإلهيات وعلم الكون وعلم النفس وتفسير القرآن وكل حقول المعرفة الأخرى تقريباً؛ وقد طرقت جميعاً بغية الكشف عن معانيها الباطنية.

إن أكبر آثار ابن عربي وأوسعها هو «الفتوحات»؛ فهو يحتوي على ٥٦٠ باباً، تبحث في مبادىء الإلهيات والعلوم المقدسة على اختلافها، كما تبحث في تجربة محيي الدين الروحية. فهو مجمل حقيقي للعلوم الباطنية في الإسلام، يبز كل ما أُلّف في بابه من قبل ومن بعد اتساعاً وعمقاً. ويؤكد ابن عربي أكثر من مرة في الكتاب على أنه كتب تحت تأثير من الإلهام الإلهي، كما يقول مثلاً:

إعلم أن تحرير أبواب «الفتوحات» ليس نتيجة الإختيار الحر من جانبي أو التأمل المقصودِ. لقد أملى الله علي بالفعل ما كتبت بواسطة ملاك الوحي[٣٢].

ويحتوي «الفتوحات»، بالإضافة إلى عقائد التصوف ، على كثير من سير المتصوفين المتقدمين وأقوالهم والعقائد الكونية المستمدة من أصول هرمسية وأفلاطونية محدثة قد أدمجت بالإلهيات الصوفية، وعلى العلوم الباطنية كالجفر والرموز الفلكية [٣٣] والكيمياء ، وفي الواقع ، على كل شيء آخر له طبيعة باطنية ووجد سبيله إلى المخطط الإسلامي للكون . وهكذا ، فقد كان هذا الكتاب دائماً المصدر الأساسي للعلوم الدينية الإسلامية ، لقد تدارست أجيال من المتصوفين كل باب من أبوابه وتأملوه ، فكتبوا أبحاثاً عديدة هي في الواقع شروح على الخيوط المختلفة التي حيك منها نسيج « الفتوحات » .

ولا شك في أن أكثر كتب محيي الدين تداولاً بين القراء هو «فصوص الحكم» [٣٤] الذي يعتبر بمثابة وصيته الروحية . وهو يحتوي على سبعة وعشرين باباً ، خُصص كل منها لاحدى العقائد الباطنية الأساسية للإسلام . ولقد أُلّف الكتاب سنة ٦٢٧ (١٢٢٩) وبحسب كلمات ابن عربي الواردة في المقدمة : « أما بعد فإني رأيت رسول الله (ص) في مُبشّرة أريتُها في العُشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق ، وبيده (ص) كتاب ، فقال لي : هذا كتاب «فصوص الحِكَم» خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به...» [٣٥] . وإن العنوان «فصوص الحكم» بالذات ليرمز إلى محتوى الكتاب؛ فكل فص يحتوي على جوهرة ثمينة ترمز إلى جانب من الحكمة الإلهية أوحي إلى نبي من الأنبياء . وعلى سبيل المثال ، فإن كل فص عبارة عن الطبيعة البشرية والروحية لأحد الأنبياء ، تقوم بدورها كأداة لأداء ناحية معينة من الحكمة الإلهية الموحاة إلى ذلك النبي .

إن الطبيعة البشرية والفردية لكل نبي محتواة بدورها في الكلمة التي هي جوهره الأصلي والتي تعتبر تعييناً للكلمة العليا أو « كلمة الله الأولى » [٣٦] ؛ لذا عُنونت الأبواب كما يلي : فص حكمة إلهية في كلمة آدمية ، فص حكمة نفثية في كلمة شيثية ، وهكذا دواليك، حتى تنتهي بـ « فص حكمة فردية في كلمة محمدية » . وبينا نحن

معشر البشر نعتبر أن الجوانب البشرية والفردية للأنبياء تبدو وكأنها «تحتوي» جوانبهم الذاتية والكلية ، كما يحتوي الفص الجوهر الثمين ، تخالف العلاقة ذلك في الواقع ، إذ أن الحقيقة الباطنية أو الجانب فوق الفردي للنبي هو ما يحتوي الفص ويعيّن شكله . فالوحي الإلهي ، « يتلّون » بلون قابله ، على حين أن القابل نفسه ، من وجهة نظر كلية ، امكان إلهي معين من أعلى ومحتوى في مثاله السماوي .

إن الإنتاج الضخم الذي خلفه ابن عربي ، يشتمل علاوة على هذين الكتابين الرئيسيين ، على رسائل عدة في علم الكون ، مثل « إنشاء الدوائر » و « عقلة المستوفز » و « التدبيرات الإلهية »(٣٧) ، وفي المناهج العملية التي ينبغي أن يتبعها السالكون المتمرسون بالطريق ، مثل « رسالة الخلوة » و « الوصايا » ، وفي جوانب مختلفة من القرآن(٣٨) ، بما في ذلك الرمزية الخاصة ببعض حروفه ، وفي الأسماء والصفات الإلهية ، وفي الفقه والحديث ، وفي كل مسألة أخرى ترتبط بالمواضيع الدينية والروحية(٣٩) تقريباً . وتشتمل آثاره أيضاً على شعر صوفي رائع ، نذكر منه على سبيل المثال « ترجمان الأشواق »(٤٠) و « الديوان » . والحق أن الكثيرين يعتبرونه أفضل شعراء التصوف بالعربية بعد ابن الفارض(٤١) .

وبالجملة ، فإن مدى آثار ابن عربي من الرحابة بحيث يصعب وصف محتوياتها . فقد تدفقت الكتب والمقالات من قلمه كما تتدفق الأمواج في المحيط ، غامرة كل ما في طريقها تقريباً. وأسلوبه في هذا القدر الهائل من الآثار شاعري أحياناً وعويص أحياناً أخرى . فبعض آثاره ، كتلك التي تختص بالجانب العملي من السير والسلوك ، واضحة بسيطة . وأما الأخرى كالتي تختص بالإلهيات ، فهي مُغرِقة في الإيجاز والمجاز . والحقيقة ، أن لابن عربي لغة خاصة به . فقد وضع معجماً اصطلاحياً ، يعتمد إلى حد مـا على مصطلحات الصوفيين السابقين التي لا بدّ من معرفتها لمن يريد فهم آثاره(٤٢). فمهمة القارىء لا تقتصر على فهم المعنى الدقيق لكلماته فحسب ، وإنما عليه أن يدرك الظلال

الجانبية والأطياف المتعلقة بها أيضاً . وبعبارة أخرى ، إن على الإنسان بالنسبة اليه، كما هو الحال بالنسبة الى المؤلفين المسلمين الآخرين، أن يتعلم كيف يقرأ «ما بين السطور» ، حتى يكتشف الثروة الكامنة تحت تراكيبه المجازية والمتناقضة ولغته الرمزية التي تخطف البصر أحياناً وتحيّر في تركيبها أحياناً أخرى .

مصادر ابن عربي

لا يستطيع المرء أن يتحدث ، عن أصول آثار كاتب صوفي ومصادرها بالمعنى التاريخي العادي . فالصوفي الذي بلغ غاية « الطريق » ، يتلقى الإلهام مباشرة على شكل عمودي ولا يعتمد على أية تأثيرات « أفقية »؛ إنه يتلقى المعرفة عن طريق اشراق التجليات الإلهية في قلبه، اما اعتماده على مؤلفات الآخرين فليس إلا للبيان والتعبير عن تجاربه الباطنية فقط. وتلك هي حال ابن عربي أيضاً؛ فمصدره الأصلي هو معرفته العرفانية المتلقاة في حالة المشاهدة ؛ وبفضل بركة النبي (ص) التي حظى بها عن طريق انتهاجه الطريقة الصوفية .

أما على مستوى تأويل الفكر وصياغته ، فيمكننا أن نتحدث عن « المصادر التاريخية » لابن عربي ؛ بمعنى أن عقائد كثيرة لعدد من المدارس قد وجدت تفسيرها العميق في مؤلفات « الشيخ » . فمن داخل النطاق الإسلامي اتبع ابن عربي بوجه خاص الصوفيين المتقدمين لا سيما الحلاّج ، الذي شرح كثيراً من أقواله في مؤلفاته ، والحكيم التّرمذي الذي بات كتابه « ختام الولاية » موضع الدراسة الخاصة لـ « الشيخ » ؛ وبايزيد البسطامي ، الذي كثيراً ما يقتبس عباراته العرفانية ؛ ثم الغزالي ، الذي اتبع آثاره الأخيرة وروج لأقواله بطرق عديدة . وقد تبنى أيضاً نظريات في علم الكون مستمدة من الفلاسفة وخاصة ابن سينا ؛ ناهيك بالنظريات الأنبذقلية الجديدة لابن مسرة . كما انه استخدم أساليب المتكلمين الجدلية. أضف إلى ذلك أن في الإمكان ان تكتشف في كتب ابن عربي[٤٣] تأثيرات المؤلفات الهرمسية الإسلامية

القديمة، كمجموعة جابر بن حيّان ورسائل إخوان الصفاء، بنزعتها الفيثاغورية الجديدة، وكتابات أخرى منسوبة إلى الإسماعيلية .

وأما من حيث العقائد التي يرجع أصلها إلى ما قبل الإسلام ، فنجد لدى محيي الدين شرح الهرمسية الإسكندرانية في أسمى مستوى وصلت إليه معانيها ؛ حيث يتخذ مفهوم « الطبيعة » نفسه شكلاً يفوق درجة الظهور الصوري[٤٤] . ونجد أيضاً عقائد ترجع إلى الرواقيين وفيلون والأفلاطونيين المحدثين والمدارس القديمة الأخرى ، وقد فُسرت ميتافيزيقيا وأدمجت في النظرة العامة الرحبة لتصوف ابن عربي . فمن خلال موشور ذهنه ، اكتسبت الآراء الكونية والنفسية والفيزيائية والمنطقية ، بله العقائد العرفانية ، بعداً ميتافيزيقياً وشفافية تبرز الإرتباط بين أشكال المعرفة جميعاً بالحكمة الإلهية التي يحررها الأولياء والحكماء ، على غرار انغماس جذور الأشياء جميعاً وجميع درجات الوجود في الوجود الإلهي .

انه لمن مظاهر الإدعاء المفرط أن يحاول المرء حتى عرض الخطوط العامة لعقائد ابن عربي ، وهي عقائد تأملتها أجيال من أهل الحدس والحكمة ، وأنفق قوم جل أعمارهم الدنيوية [٤٥] في إدراكها . إن هدفنا لا يعدو الإشارة إلى خواص هذه العقائد العامة ولغتها ، والتنويه ببعض المبادىء التي تعتبر جوانب بارزة في نظرته إلى الكون ؛ وهي نظرة من الإتساع بحيث يتعذر أن نتقصى فيها حتى جناحاً واحداً في شتى تفرعاته وأبعاده . فنحن أمام ابن عربي ، لا نقف أمام فيلسوف ، سواء بالمفهوم الحديث أو الأرسطوطاليسي. فعقائده ينبغي أن لا تعالج معالجة فلسفية قط .

إن التشابه بين عقائد إلهية وعرفانية من هذا النوع وبين الفلسفة ظاهرية أكثر منها واقعية . فمحيى الدين — على العكس من الفيلسوف — لا يحاول استيعاب « الحقيقة » كلها في نظام واحد أو أن يقدم عرضاً منهجياً لجوانبها المختلفة ؛ إنه يكتب تحت إيحاء سريع مباشر، لذا لا يتوافر لكتاباته من التماسك مثل ما يتوقعه الإنسان من المؤلفات العادية التي تأتي نتيجة الالهامات[٤٦] البشرية الصرفة . إن المضروب المشترك بينه وبين الفلاسفة هو استخدام اللغة البشرية ، ومعالجة المسائل النهائية ؛ إلا أن غايته تختلف تماماً ؛ كما تختلف الطريقة التي يستخدم بها اللغة [٤٧] . فغايته ليست تقديم بيان مقنع ذهنياً ، مقبول عقلياً ؛ بل « نظر » حقيقي ، أو رؤيا للحقيقة يتوقف ادراكها على مزاولة الطرق الخاصة لنواله . إن العقيدة والطريق لدى ابن عربي ،

ولدى شيوخ الحكمة الإلهية الخالدة الآخرين ، هما الساقان اللذان يجب أن تنسّق حركاتهما حتّى تستطيعا تسلق الجبل الروحي[٤٨] . فطريقة بلا عقيدة قد تؤدي إلى تمخض عسير دون جدوى ، وعقيدة بلا طريقة قد تتحول إلى تلهٍّ بالأفكار قد تضفي على الإنسان خفة بعيدة عن الحكمة الحقة بُعد «بهلوانيات» القرد عن سموّ النّسر[٤٩] في تحليقه .

لغة الرمز

إن لغة ابن عربي ، وإن كانت في بعض الأحيان تجريدية ، الا أنها في الأساس لغة رمزية . فهو يستخدم جميع أشكال الرمزية من الشاعرية إلى الهندسية والرياضية . والمبدأ الذي ينطوي عليه استعمال الرموز مبدأ أساسي ؛ هو ما يُطلق عليه ابن عربي كما يُطلق عليه الشيعة الذين يعتبرونه أمراً أساسياً أيضاً اسم التأويل ، الذي يعني حرفياً رد الشيء إلى أصله وبدايته . فليس في العالم ما هو عين ما يظهر عليه ؛ أي أن ظاهره لا يستنفذ حقيقته قط . فكلّ مظهر ينطوي على كنه . وبالتعبير الإسلامي ، كل ظاهر لا بدّ له من باطن . فعملية التأويل أو التفسير الروحي ، تعني الوصول من الظاهر إلى الباطن ، من الواقع الخارجي إلى الواقع الداخلي .

وللرمزية بالنسبة الى ابن عربي ، وبالنسبة الى الصوفيين الآخرين ، أهمية حيوية ؛ ما دام الكون يخاطبهم بلغة الرموز ، وما دام لكل شيء علاوة على قدره الخارجي (٥٠) فحوى رمزي كذلك . لقد احتفظ الصوفيون دائماً « بروح الرمز » ؛ تلك الروح التي كانت قديماً مشتركة بين أفراد النوع الإنساني بأسره والتي انعدمت في العالم الحديث ؛ ولا يمكن العثور عليها إلا بين الجماعات العرقية ، والعنصرية التي لم تتأثر بعمق بتطورات القرون الأخيرة الماضية (٥١) . وعملية التأويل لدى محيي الدين يمكن أن تطبق على كل المظاهر الطبيعية وكل ما يحيط بالإنسان في حياته الأرضية . وكذلك المعتقدات الدينية والحالات النفسية للإنسان فإنها هي الاخرى مدار لهذه العملية الأساسية من النفوذ

الباطني والتأويل الرمزي.

إن ظواهر الطبيعة ، وآيات القرآن بما تستدعيه من الوحي ، والحالات الباطنية للنفس، يُطلق عليها جميعاً في العربية لفظ «آيات» ؛ أي انذارات واشارات ، لأن معانيها الباطنية يكشف عنها التأويل مترابطة . فالصوفي ينفذ إلى المعنى الباطني لمظاهر الطبيعة ، ومن ثم إلى العبادات والمعتقدات الدينية ، وأخيراً إلى ذاته هو ، فيكتشف في باطنها جميعاً ، نفس الجواهر الروحية التي تعتبر هذه الأشياء الخارجية المتباينة رموزها المتعددة . وكتابات ابن عربي تصور بوضوح تطبيق منهاج التفسير الرمزي على متن الوحي (القرآن الكريم) ؛ وعلى الكون ، الذي يقوم إبداعه على النموذج الأصلي « للقرآن الكوني » ؛ وعلى ذاته ، التي تحتوي كعالم صغير كل حقائق الكون في ثناياها .

على هذا ، تكون هناك وجهتان للوحي ، وجهة العالم الكبير ، ووجهة العالم الصغير ؛ كما أن هناك « ناحية منزّلة » لكل من العالمين الكبير والصغير ، كل من الكون والإنسان . وابن عربي ، يطبق منهاج التفسير الرمزي أي عملية التأويل ، على هذه النواحي جميعاً . وعلاوة على ذلك ، فإن آثاره تُعرب عن الحقائق ، التي اكتشفها على هذا النحو ، في لغة رمزية يجب أن ينفذ إليها بعمق ، حتى يتجلى الرمز المحجوب خلف ستار الأشكال الخارجية للكلمات والحروف .

وحدة الوجود

العقيدة الأساسية للتصوف ، وخاصة كما فسرها محيي الدين ومدرسته ، هي عقيدة الوحدة المتعالية للوجود ، التي من أجلها اتّهمه كثير من العلماء المحدثين بأنه حلولي بالمعنى الفلسفي pantheist (أي قائل بأن الله في كل الأشياء) ، أو قائل بالوحدانية الوجودية panentheist وحديثاً جداً، بأنه من أتباع ما يُعرف بالتصوف الطبيعي. إلا أن هذه الإتهامات كلها باطلة ؛ فهم يخلطون بين عقائد ابن عربي الإلهية وبين الفلسفة ، ولا يأخذون بعين الإعتبار أن العرفان ليس منفصلاً عن البركة الإلهية والولاية . فاتهام الصوفيين بـ« الحلولية » لا شك باطل ، لأن «الحلولية» أولاً نظام فلسفي ؛ على حين أن محيي الدين وأمثاله ، لم يدّعوا قط أنهم يتبعون أو يبدعون أي نظام فلسفي . ثانياً : لأن « الحلولية » تقتضي اتصالاً جوهرياً بين الله والكون ؛ على حين أن الشيخ أول من يقول بالتعالي المطلق لله على المقولات جميعاً ، بما في ذلك مقولة الجوهر (٥٢) . أما ما أغفله النقاد ممن يتهمون الصوفيين بـ« الحلولية » ، فهو الفرق بين التوحيد الذاتي بين الوجود الظاهر ومبدئه الوجودي وبين عينيتهما واستمرارهما الجوهري . وهذا المفهوم الأخير محال عقلاً ، ويتناقض مع كل ما قاله محيي الدين والصوفيون الآخرون بخصوص الذات الإلهية .

أما الاصطلاح القائل بأن الله حالّ في جميع الأشياء panentheism ، الذي استخدمه نيكلسون وعدد من العلماء الآخرين — الذين كانوا يعلمون جيداً أن « الحلولية» لا تنطبق على الصوفيين ، فقد يبدو أقرب

إلى المعقول . صحيح أن الله يحلّ في الأشياء ، ولكن العالم « لا يحتوي » الله . وكل اصطلاح يتضمن مثل هذا المعنى لا يصلح لأن يكون تعريفاً مناسباً لعقيدة وحدة الوجود . كما أن اصطلاح « الوحدانية الوجودية » ليس تعريفاً مناسباً أيضاً . لأن « الوحدانية » مرة أخرى تفترض نظاماً فلسفياً عقلياً يقابل مثلاً الثنائية ، ولفظة «وجودية » تخلط بين الاستمرار الذاتي بين الأشياء ومبدئها وبين الاستمرار الجوهري ، أو بين النظرة الأفقية والنظرة العمودية . إن الوحدة عند الصوفيين هي حلّ التناقضات الظاهرية والتعارضات الوجودية . إنها اتحاد الصفات المتعددة ، التي تميز عالم الكثرة ؛ وليس لها أي علاقة بالوحدانية الفلسفية التي اتهم بها ابن عربي والآخرون .

هذا ، كما لا تصحّ نسبة التصوف الطبيعي إلى ابن عربي قط . فهذا الاصطلاح قد أدخله بعض المؤلفين الكاثوليك ، لتقسيم الأشكال العرفانية الأساسية للروحانية التي يقارنون بينها وبين « التصوف فوق الطبيعي » الموجود غالباً في المسيحية (٥٣) . فليس ثمة حد فاصل بين الطبيعي وفوق الطبيعي . ففوق الطبيعي ، له جانب طبيعي ؛ لأن « أثره » يوجد في أصل وجود الأشياء ، والطبيعي له جانب فوق طبيعي ؛ لأن « آثار » فوق الطبيعي ، إنما توجد في العالم المخلوق ولأن الفيض الإلهي والبركة تجريان في «عروق» الكون (٥٤) . وعلاوة على ذلك ، فإن اعتبار التصوف (٥٥) فوق طبيعي في أحد الإديان ، وطبيعياً في الأديان الأخرى ، أو أنه فوق طبيعي في حالات معينة فقط ، على سبيل العرض ، يحد من رحمة الله . فذلك يعني التردي في اقليمية خطيرة ، لا قبل للإنسان بها في حقبة بات إدراك الأشكال الروحانية الأخرى حاجة ملحة لها أهمية فورية .

إن عقيدة الوحدة المتعالية للوجود ، كما فسرها محيي الدين والصوفيون الآخرون ، ليست إذاً « الحلولية » أو « الوحدانية الوجودية » ؛ وليست ثمرة التصوف الطبيعي ، الذي يعجز عن التعالي عن العالم المخلوق المجرد عن هداية الحكمة والبركة السماويتين ؛

فهي تعني بالأحرى أنه على حين أن الله متعال تعاليـــاً مطلقاً بالنسبة الى الكون، فإن الكون ليس منفصلاً عنه تماماً؛ أي «أن الكون غارق على وجه خفي في الله» . إنها تدل على أن الإعتقاد باستقلال أي عالم من الموجوادت عن الحق المطلق ، يعني الوقوع في الخطيئة الكبرى في الإسلام ، أعني الشرك ، وإنكار الشهادة بأن « لا إله إلاّ الله » ، التي تعني في النهاية ، أنه لا وجود قط عدا الوجود المطلق . فصيغة الشهادة تبدأ هكذا بالنفي ، حتى لا تحصر « المبدأ الأول » في أي اثبات قط . إن الكون وما فيه من الكائنات ليست الله ؛ ولكن وجودها ليس شيئاً آخر غير وجوده ، وإلاّ لكانت موجودات مستقلة تماماً ، فعاد ذلك إلى القول أن ثمة آلهة عدا الله .

ويذهب ابن عربي ، الذي كثيراً ما يُتهم بالحلولية ، إلى التأكيد على تعالي الله وأحديته بالقدر الذي تسمح به اللغة البشرية، كما جاء في « رسالة الأحدية »[٥٦] :

« إنه هو ، لا بعد معه لا قبل ، لا فوق لا تحت ، لا بعيد لا قريب ، لا اتحاد لا انفصال ، لا كيف لا أين لا متى ، لا زمان لا لحظة لا عمر ، لا كينونة لا مكان ، وهو الآن كما كان . إنه الواحد بلا واحدية والفرد بلا فردية . إنه غير مركب من اسم ومسمى ، لأن اسمه هو ومسماه هو . . .

وعليه فافهم . . . إنه ليس في شيء ولا شيء فيه ، سواء أكان داخلاً في أم خارجاً من . ومن الضروري أن تعرفه بهذه الطريقة ، لا بالعلم ، لا بالعقل ، لا بالفهم ، لا بالتصور ، لا بالحس ، لا بالإدراك . فلا يراه ، إلا هو ؛ ولا يدركه ، إلا هو . يرى نفسه بنفسه ، ويعرف نفسه بنفسه . لا يراه أحد غيره ، ولا يدركه سواه . حجابه واحديته ، ولا يحجبه سواه . حجابه اختفاء وجوده في واحديته بدون أي كيفية . لا أحد يراه سواه – لا نبي مرسل ، ولا ولي مكمل ، لا ملك مقرب يعرفه . نبيه هو ، وإرساله هو ، وكلمته هو . لقد أرسل نفسه بنفسه لنفسه »[٥٧] .

من الصعب ، أن يُتهم بالحلولية من يذهب إلى هذا الحد في تأكيد تعالي الله . إن ما يريد ابن عربي أن يثبته هو أن الوجود الإلهي متميز عن مظاهره ، وأنه متعال عليها ؛ إلاّ أن المظاهر ليست منفصلة من كل وجه عن الوجود الإلهي ، الذي يكتنفها بوجه ما . وكما نرى من رمز الخاتم والفصوص الكريمة السابق بيانها ، فإن القابل لمظهر من المظاهر الإلهية أو لوحي ما يبدو وكأنه « يصبغ » الوحي الذي يتقبلّه ؛ أو بعبارة أخرى ، إن الوحي يتكيف بحسب طبيعة قابله . أما من وجهة نظر أعمق ، فإن القابل نفسه يتعين « من فوق » ، بفعل الروح أو الوحي الإلهي . وعليه فكلا المحتوِي والمحتوَى ، محاطان بالوجود الإلهي الذي يتعالى عنهما (٥٨) .

ويصدق هذا المبدأ على المعرفة كما يصدق على الوجود ، يصدق على مشاهدة الماهيات السماوية في القلب، وعلى النظر إلى الكون كتجلٍ إلهي . ففي كلتا الحالتين ، يعيّن القابل شكل التجلي « ويلونه » ؛ ولكنه في الحقيقة ، يتعيّن هو الآخر بفعل الذات الإلهية التي يصدر التجلي عنها ، وهي الأحدية المحيطة بالأطراف المتقابلة والمتضادة ، المركز الذي تتحد فيه كل أشكال التضاد ويتعالى على كل التنافرات والتناقضات في عالم الكثرة ؛ إنه مركز الدائرة التي يوجد الكل فيها والتي يقف العقل أمامه حائراً، فهي تشتمل على اجتماع «الاضداد» ، الذي لا يمكن أن يرد إلى مقولات العقل البشري ، أو إلى وحدانية تنعدم معها كل الفوارق الوجودية ويُغفل الوضع المتعالي الذي يحتله المركز بالنسبة إلى كل المتناقضات التي تنحل جميعها فيه (٥٩) . فالظاهر والباطن والأول والآخر (٦٠) ، والحق والخلق والعاشق والمعشوق والعقل والمعقول ؛ كل هذه التناقضات الظاهرة تنحل في الذات الإلهية ، التي تحيط وتشتمل على جميع هذه الأضداد دون أن ترد إليها .

الأسماء والصفات

على الرغم من أن « الذات » مطلقة التعالي ومنزهة عن كل مفاضلة وتمييز، فإن بعض التعينات تجيء على مستوى تعيّنها الأول. إن الله في أحديته المطلقة، فوق الصفات كلها. ولهذا، يسمى هذا المستوى بالوحدة غير القابلة للتجزئة والمطلقة (الأحدية). أما على مستوى « الواحدية »، فإن هناك تعينات أساسية أو صفات تنبثق منها جميع صفات الوجود وكل جوانب المعرفة [٦١]. فالله، إذاً، فوق كل الصفات وليس خلواً منها، كما يتبين من القول الصوفي المأثور إن الصفات الإلهية « لا عينه ولا غيره » [٦٢].

وكذلك « شهادة لا إله إلا الله » تتضمن نفس العلاقات المتناقضة في الظاهر. فمن جهة، تنتفي كل صفة، وكل صورة « للألوهية »، عن الله حتى يصبح المتعالي المطلق؛ وهذه هي صورة التنزيه. ومن جهة أخرى، تدل العبارة نفسها على استحالة وجود أية صفة منفصلة كلياً عن الصفة الإلهية، وعليه ينبغي أن تكون انعكاساً لحقيقة إلهية تقارن بها، وذلك هو « التشبيه » [٦٣]. ونظرة ابن عربي إلى العلاقة بين الصفات والذات وسط بين التنزيه والتشبيه، إذ يثبت في الوقت نفسه، التعالي لله، واتصافه بصفات ليست جميع صفات الكون إلا انعكاسات وصوراً لها.

ومع أن الصفات الإلهية لا تُعد ولا تحصى، فقد أوجزت في الوحي الإسلامي في طائفة معينة من الأسماء الإلهية التي يُوصف الله بها في القرآن الكريم [٦٤]. وهذه الأسماء هي الامكانيات الإلهية

الكامنة في الكون ، إنها الوسائل التي بها يتجلى الله في العالم ، كما أنه يصف بها نفسه في القرآن . وعليه ، فالأسماء الالهية هي سبل تهدي إلى الله ، وهي الوسائل التي يستطيع الإنسان أن يرقى من خلالها إلى المعرفة الواحدية للوجود الإلهي . ولما كانت جوانب أساسية للمعرفة والوجود ، فإنها تكشف عن نفسها في الكون وفي الحياة الروحية ، التي تصبح فيها موضوعاً للمشاهدة . فمن خلالها ، يطالع ابن عربي ، كسائر الصوفيين ، عملية الخلق وتحقيق الذات الروحي أيضاً . فالأسماء والصفات الإلهية اذاً تؤدي دوراً أساسياً في كل ناحية من نواحي نظرته إلى الكون وتمدّ المرء « باللغة » القائمة على الاصطلاحات القرآنية الخاصة ، التي يُفسّر من خلالها العقائد الصوفية .

الإنسان الكامل أو الكلمة

إن احدى العقائد « الباطنية » الأساسية في الإسلام ، التي صيغت في شكلها الإصطلاحي الحاضر للمرة الأولى على يد ابن عربي أيضاً ، هي عقيدة الإنسان الكامل ، التي سيطرت على النظر الصوفي ؛ حتى دعيت بالأسطورة « المختارة » للتصوف [٦٥] . والانسان الكامل ، وهو الكلمة أيضاً ، عبارة عن مجموع تجليات الأسماء الإلهيـة . إنه العالم في وحدته كما « تراه » الذات الإلهية. وهو أيضاً النموذج الأصلي للعالم والإنسان ، الذي يحتوي الإنسان أو العالم الصغير من خلاله جميع الإمكانيات الموجودة في العالم . وكل من العالمين الصغير والكبير يواجه الآخر كمرآتين تنعكس كل منهما في الأخرى ؛ بينا يردد كلاهما « صدى » في ذاتيهما لنموذجهما المشترك ، الذي هو « الإنسان الكامل » . و« الإنسان الكامل » أيضاً هو الروح أصلاً ، أو العقل الأول الذي « يحتوي على » كل المثُل الأفلاطونية في باطنه ؛ على غرار الكلمة في عقائد فيلون ، التي هي « المولود الأول لله » ، الذي اجتمعت فيه المثل جميعاً .

وللإنسان الكامل في عقيدة ابن عربي ثلاثة جوانب أساسية مختلفة : الكونية والنبوية والمسلكية [٦٦] . فأما من حيث علم الكون ونظرية التكوين ، فهو نموذج الخلق المشتمل في ذاته على جميع المثُل الأصلية « للوجود الكلي » . ولذا ، لم تكن جميع مراتب الوجود الكوني ، إلا فروعاً عديدة « لشجرة الكون » التي جذورها في السماء ، في الذات الإلهية ، وتنتشر أغصانها أو فروعها في أنحاء الكون . وأما

من وجهة نظر الوحي والنبوة ، « فالإنسان الكامل » هو الكلمة أو فعل الله ، الذي يقابل كل « مرتبة » منه نبي من الأنبياء . وهكذا ، فقد خـُصص كل فص من كتاب «الفصوص» لجانب من جوانب الإنسان الكامل أي لنبي يكشف للدنيا جانباً من الحكمة الإلهية ، التي يُعتبر هو في جوهره تجلياً لها . وفي هذا الضوء ، يتضح أن « الإنسان الكامل » هو « الحقيقة المحمدية » ، التي ظهرت إلى حيز الوجود الأرضي في نبي الإسلام . وكما تخرج البذرة عندما توضع في الأرض جذراً فأغصاناً فأوراقاً فأزهاراً وأخيراً ثمرة تحتوي على تلك البذرة ثانية ، تجلى « الإنسان الكامل » أو الحقيقة المحمدية ، التي كانت « أول ما خلق الله » ، تجلياً كاملا على الأرض في محمد (ص) آخر أنبياء الدور الحالي من تاريخ البشرية .

« والإنسان الكامل » ، من وجهة نظر المعرفة الروحية، هو مثال الحياة الروحية . فهو الشخص الذي حقق جميع الامكانيات وكل مراتب الوجود الكامنة في المرتبة الإنسانية، وأدرك كل الإدراك فحوى كونه إنساناً . وهكذا ، « فالإنسان الكامل » يتمثل أولاً وقبل كل شيء في الأنبياء وخاصة نبي الإسلام ؛ وثانياً ، في الأولياء العظام وعلى وجه الخصوص « أقطاب » كل عصر، ممن تبدو حقيقتهم الظاهرة شبيهة بغيرهم من الناس ، أما حقيقتهم الباطنة فتشتمل على جميع الإمكانيات الكامنة في العالم، من حيث إنهم حققوا في ذواتهم كل الإمكانيات الكامنة في مرتبة الإنسان، باعتباره العالم الصغير والمركز الذي يعكس جميع الصفات الكلية . فكل إنسان ، بالقوة ، إنسان كامل ؛ أما بالفعل ، فالأنبياء والأولياء فقط يمكن أن يطلق عليهم هذا اللقب ، أو يُقتدى بهم كنماذج للحياة الروحية ومرشدين الى طريق الوصال .

الخلق وعلم الكون

يتمثل الخلق في مدرسة ابن عربي ، كفيض الوجود على المثل السماوية . واخراجها على هذا الوجود من حالة العدم أو حالة « الكنز المخفي » إلى حالة الوجود العيني (٦٧) . ومن الممكن تشبيه الوجود بالنور ، والمثُل والأسماء والصفات الكلية بقطع مختلفة من الزجاج الملون ، يشع النور من خلالها عاكساً ألواناً مختلفة على « مرآة العدم » . فالكون أصلاً ، مجموعة من المرايا تنعكس فيها الحقائق الإلهية ، أو تجلٍّ للأسماء والصفات الإلهية التي يشتمل عليها الإنسان الكامل (٦٨) . وهو من وجهة نظر أخرى ، نهر فياض أبداً يتجدد ماؤه كل لحظة ، إلا أنه يحتفظ بشكلة العام الذي يتوقف على مجراه ؛ فالماء هو رمز لنور الوجود الذي يفيض كل لحظة على أرجاء الكون ؛ ومجرى النهر رمز للمثُل ، التي تعيّن الإتجاه العام للفيضان .

ويشبه ابن عربي الخلق بصدور الأصوات عن فم الإنسان ؛ فكما تكون الكلمات قبل النطق في حالة اختلاط ، ثم تصبح بحكم نفس الإنسان متميزة ملفوظة ، يخرج « نفس الرحمان » من حيث كرمه ورحمته ، الإمكانيات الأصلية للوجود ، مرموزاً إليهـــا بحروف الألفباء ، إلى حيّز الوجود (٦٩) . وبنفس الطريقة التي يمر بها نفس الإنسان بدوري التقلص والتمدد، يمر الكون بهاتين الحالتين ، المتممة إحداهما للأخرى . إنه يفنى في كل لحظة ، فيخلق من جديد في اللحظة التالية ، دون انفصال زمني بين الحالتين . فهو يعود إلى الذات الإلهية في كل لحظة من لحظات التقلص ، ويعود

إلى الظهور والتجلي في حالة التمدد . فالكون اذاً ، تجلٍّ للذات الإلهية ، التي تتجدد في كل لحظة دون أن « تتكرر » في جوهرها ؛ أو كما يقول المتصوفون « لا تكرار في التجلي » (٧٠) ؛ فالخلق متجدد في كل برهة . هذا ، كما أن استمراره « الأفقي » الظاهر ، يخترقه «السبب العمودي » الذي يدمج كل لحظة من الوجود بمبدئها المتعالي . وعلى أساس هذا التصور للخلق ، يصف ابن عربي عدة تصاميم كونية مختلفة ، يصور فيها نواحي متباينة للحقائق الكونية . فأحياناً يتصور النظام الكوني كشجرة ، ترمز أغصانها إلى مراتب مختلفة للوجود الكوني ، وأحياناً أخرى ، يتصور العالم في ضوء المفاهيم القرآنية للقلم واللوح المحفوظ ، وعلم الملائكة القرآني في ضوء الطبائع والكيفيات الأربع لعلم التكوين الهرمسي (٧١) . وهنا ، لا مجال للقول بأن المرء ملزم بالضرورة باختيار نظام كوني واحد ، لأن الكون يمكن تصوره في أضواء مختلفة ، يُظهر كل منها جانباً من الحقائق الكونية .

إلا أن ابن عربي ، في كل هذه الأشكال لعلم الكون تقريباً ، على الرغم من أنه غالباً ما يستفيد من عناصر مشتقة من مدارس ما قبل الإسلام كالهرمسية وسواها، يبني نظرته أصلاً على القرآن وعلى المفاهيم الإسلامية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بصور الوحي الإسلامي وحروف اللغة العربية وألفاظها (٧٢) .

إن التصميم الكوني يرمي بالدرجة الأولى إلى الربط بين سلاسل مراتب الكون المختلفة ومبدئها ، ويبين كيف أن العوالم المختلفة عبارة عن تعيُّنات مختلفة للمبدأ . وهذه التعينات يمكن النظر اليها من عدة نواح متباينة : فيمكن النظر إليها كالإثنين وسبعين ألف حجاب من النور والظلمة ، التي تحجب « وجه المعشوق » ؛ أو يمكن أن ترد إلى بضع مقامات رئيسية ، تشتمل على المراتب الأصلية للوجود الكوني . كما يمكن تلخيصها في مراتب تصاعدية ، كعالم الصور البشرية والجسمانية (أو النّاسوت) ؛ وعالم الأنوار اللطيفة أو الجواهر النفيسة أو

(الملكوت) ، الذي يمكن اعتباره أيضاً كعالم الخيال والصور المعلقة أو (عالم المثال) ؛ وعالم الوجود الروحاني الواقع وراء الصور أو (الجبروت) ؛ وعالم الطبيعة الإلهية ، التي تتجلى في صفاتها التامة أو (اللاهوت) ؛ ثم يأتي فوق ذلك كله ، عالم الذات الإلهية أو (الهاهوت) الذي يتنزه عن كل التعينات [٧٣] . هذه العوالم ، التي قد تدعى أيضاً حضرات إذا اعتبرت من وجهة نظر التحقق وتحصيل المعرفة ، — تشتمل على المراتب الأساسية للوجود الكوني ، المؤلف من التجليات الجسمانية والنفسانية والروحانية على السواء . والصوفي يرسم معالم هذه العوالم ، ويحدد على أساسها علماً للكون ؛ حتى يتمكن من تحقيق هذه المقامات جميعاً ، ويتجاوز آخر الأمر هذه التعينات ، ويبلغ مقام الاتحاد بالله ؛ فهو هدفه في مروره بمراتب التجليات الكونية جميعاً .

الاتحاد

إن هدف التصوف عامة هو الاتحاد الحق الذي يأتي نتيجة لما فُطر عليه الإنسان من حب للجمال الإلهي . وينظر إلى هذا الاتحاد بصورة عامة من خلال تنقية القلب تدريجاً وبلوغ عدد من الفضائل الروحانية التي تُفضي آخر الأمر إلى مقام « الفناء » و « البقاء » بالحق . وينظر ابن عربي إلى مقام الاتحاد ، وهو تلك التجربة العليا التي يستحيل وصفها في عبارات وافية ، نظرةً تختلف بعض الشيء عن نظرة من عداه من شيوخ المتصوفين . فمعرفة الله والإتحاد به في مقام المشاهدة الأعلى لا يعنيان عنده تلاشي الموجود شخصياً (الفناء) أو تلاشي ذلك التلاشي (البقاء) ، مما عليه معظم العرفاء . بل تعني بالأحرى التحقق من أن وجودنا منذ البداية منوط بالله ؛ بمعنى أننا لم يكن لنا وجود أصلاً يمكن أن يتلاشى . إنها تعني التحقق من أن الوجود كله عبارة عن شعاع من أشعة الوجود الإلهي ، وليس لأي شيء آخر وجود قط ، مهما كان . أو كما جاء في « رسالة الأحدية » :

إن أغلب من يعرفون الله يتصورون أن الفناء وفناء هذا الفناء شرط للوصول إلى معرفة الله . وهذا خطأ واشتباه واضح ، لأن معرفة الله لا تستلزم فناء ولا فناء هذا الفناء ؛ فالأشياء لا وجود لها . وما لا يوجد لا يستطيع أن يفنى . فالفناء يتطلب فرض الوجود . وذلك شرك. فلو أنك عرفت نفسك بلا وجود أو فناء لَثَمّ عرفت الله وإلا فــلا (٧٤) .

والاتحاد الروحاني الناجم عن عشق الجمال الإلهي ، يقتضي من

وجهة النظر « العملية » أن تصبح الطبيعة الإلهية محتوى للطبيعة البشرية ، وتصبح الطبيعة البشرية محاطة بالطبيعة الإلهية وغارقة فيها . فاذا ما اعتبرت هذه الحالة من وجهة نظر التجربة الروحية لا النظر المجرد ، وجب القول بان كل علاقة تبرز جانباً من التجربة الكلية ، التي لا توصف ، أي أن الله حالّ في الإنسان ، والإنسان غارق في الله . ومن وجهة النظر الأولى ، يفترض الاتحاد أن الله هو الذات التي « تبصر » بعيني الإنسان ، و « تسمع » « بأذنيه » . وفي الحالة الثانية ، يصبح الإنسان مستغرقاً في الله ، حتى « ليبصر » بالله ، « ويسمع » به تبعاً للحديث القدسي المعروف :

« وما يتقرب إليّ عبدي بشيء أحب مما افترضت عليه . وإنه ليتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ولسانه الذي ينطق به ، ويده التي يبطش بها ، إن دعاني أجبته ، وإن سألني أعطيته »[٧٥] .

ففي حالة الإتحاد تضيء فردية الإنسان فيصبح غارقاً في النور الإلهي . فالعالم والإنسان يشبهان ظل الله . وهذا الظل في الإنسان الروحاني هو ما يصبح شفافاً مضيئاً بحضور الحق فيه ؛ أو كما يقول ابن عربي في باب علاقة الفرد بالله ، « في الفصوص » :

« فهذا نور ممتد عن ظل ، وهو عين الزجاج ، فهو ظل نوري لصفائه . كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر مما تظهر في غيره . فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه ، بعلامات قد أعطاها الشرح الذي يخبر عن الحق »[٧٦] .

هذا المقام الرفيع من الإتحاد الذي يعتبر الهدف الأعلى للعارف وكمال الحياة الانسانية هو ثمرة ممارسة المناهج الروحية ، ابتداء بالصلوات المفروضة ، وانتهاء بصلاة القلب أو الصلاة الخلاقة[٧٧] ، التي يردد فيها عمق أعماق الصوفي ، إيقاع الابتهال بذكر الاسم الإلهي ، الذي هو خلاصة كل صلاة . ويؤكد محيي الدين مراراً ، على الأهمية الحيوية لصلاة القلب ، وعلى الصفاء الداخلي الذي يجذب

الحق تدريجاً إليه ، بفضل ذلك « التعاطف » الذي يجذب جميع التجليات نحو مصدرها ومبدئها[٧٨] .

فعندما يصلي الولي ، فالإنسان يصلي لله ؛ والله يلتمس الإنسان ؛ وتكيّف الصلاة نفس الإنسان . وفي حال المشاهدة الخالصة ، التي هي الثمرة ، كما هي أكمل أشكال الصلاة الذاتية التي يتطهر فيها القلب من خبائثه ، ويفقد كل ظلمته . في هذه الحال ، يدرك الإنسان أن الله « مرآتك في رؤيتك نفسك ، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه وظهور أحكامها ، وليست سوى عينه . فاختلط الأمر وانبهم »[٧٩]

وفي النهاية اذاً ، يبقى الرب رباً والمربوب مربوبـاً ؛ ولكن يُصبح الله في الوقت نفسه المرآة ، التي يشاهد الرجل الروحاني فيها حقيقته الذاتية ؛ ويصبح الإنسان بدوره المرآة ، التي يشاهد الله فيها أسماءه وصفاته . وهكذا يتحقق في قلب الولي الغرض من الخلق : إذ « يعرف » الله ، الجواهر التي كانت كامنة في « الكنز المخفي » ، تلك المعرفة التي من أجلها خلق العالم .

وحدة الأديان

من الجدير بالعنايـــة الكبرى في عقائد ابن عربي اعتقاده بوحدة محتوى الأديان السماوية جميعاً ، وهو مبدأ يسلّم به الصوفيون عامة ؛ وإن كانوا قلما يتقصونه بإسهاب كما فعل الحكيم الأندلسي (٨٠) . قد رأينا أعلاه، أنه حظي في شبابه بمشاهدة «المركز الأعلى» ، الذي صدرت عنه جميع أشكال الوحي؛ وأنه أشار في أخريات أيامه غالباً إلى « الأقطاب الروحيين » لأديان ما قبل الإسلام . والواقع أن عقيدة الكلمة عنده تنطوي ضمناً على مبدأ كلية الوحي ، إذ تؤكد على أن كل نبي جانب من جوانب الكلمة العليا ، كما أنه في حد ذاته كلمة الله أيضاً . وقد حاول ابن عربي علاوة على ذلك ، أن يدرس التفاصيل الخاصة بالأديان الأخرى ، وأن يفصل المعاني الكلية المستترة في تراكيبها الخارجية على قدر المستطاع ما تيسر له ذلك(٨١) . إن كل المساعي التي يقوم بها المسلمون اليوم من أجل تقارب عميق مع الأديان الأخرى يمكن ، بل ينبغي ، أن تقوم على الأساس المكين الذي وضعه ابن عربي والرومي (جلال الدين) .

ومحاولة ابن عربي لتخطي الصور الظاهرية للوحي بغية الوصول إلى معانيها الباطنية ، لم تكن بأية حال من الأحوال لتدل على رفضها « من أدنى » ، بمعنى الامتناع عن قبول الشعائر الظاهرية والأشكال الإيمانية للدين ، فقد حاول على العكس أن يتخطى المستوى الظاهر لينفذ إلى لب الشعائر والعبادات التي هي في حد ذاتها من مقومات الدين الرئيسية والتي نزلت من «السماء» ؛ فوجب على الانسان اتباعها،

فيما لو أراد أن تكون حياته الروحية مثمرة . فعن طريق هذه المظاهر الشكلية أو الظاهرية للدين ، وليس بالرغم منها ، حاول ابن عربي ، كغيره من الصوفيين ، أن يصل إلى باطن الوحي ومعناه الكلي .

إن « إحراق الصور » أو رفض الجوانب الظاهرية والشكلية للدين يعني أساسياً أن على المرء أن يتملك هذه الصور والجوانب الشكلية أولا . فالإنسان لا يستطيع أن ينبذ ما ليس يملكه . ويجب ألا يغيب عن الذهن أنه ، عندما أعلن محيي الدين والصوفيون الآخرون استقلالهم عن الأشكال والشعائر الدينية ، فقد كانوا يخاطبون جماعة كانت تسلّم بمزاولة الشعائر الدينية المختلفة كل التسليم ، لا عالماً كعالمنا الحاضر ، تظهر فيه امكانية رفض النواحي الشكلية للدين دون أن تُزاوَل أو تُتَمثَّل مطلقاً ، جلية على أفق وعي القرّاء. لقد قضى ابن عربي كثيراً من عمره في أداء الصلوات المفروضة في الإسلام والتوبة إلى الله من خطاياه وفي تلاوة القرآن وذكر اسم الله . فتبيّن له عن طريق هذه الممارسات ، وليس على الرغم منها ، أن الطريق التي أوحاها الله تهدي إلى نفس القمة ، وأنه إذا تُمُثّل دين ما كل التمثل ، فكأنما تُمُثّلت جميعاً. فقد وجد في صميم الأشكال الموحاة الحقيقة الكلية التي لا شكل لها ، حتى استطاع أن ينشد أبياته الشهيرة الجارية مجرى الامثال :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت
ركائبه ، فالحب ديني وإيماني [٨٢]

التصوف بعد ابن عربي

ليس في الامكان أن نصف مدى تأثير ابن عربي على حياة التصوف ، اللهم إلا أن يقال إنه لم يكتب تقريباً شرح لعقيدة صوفية من بعده دون أن يقع من طريق أو آخر تحت تأثير مؤلفات هذا الحكيم الأندلسي العظيم ؛ على الرغم من أن بعض مدارس لاحقة لم توافق بالفعل على بعض نظرياته (٨٣) . فقد انتشرت آثاره حالاً في أرجاء العالم الإسلامي بأسره . وبدأت آثاره النثرية تدرس في أوساط المتحمسين للتصوف ، وأشعاره تُنشد في الزوايا على اختلاف طرقها ؛ وما زالت تُدرس وتُنشد اليوم ، كما كانت منذ سبعة قرون مضت .

ان انتشار عقائد ابن عربي في الشرق يرجع أغلب ما يرجع إلى صدر الدين القونوي ؛ وهو أحد مشايخ الصوفية العظام الذي شرح آثار الشيخ وألّف عدداً من آثاره لإيضاح عقائد أستاذه (٨٤) . ويمكن عن طريقه أصلاً ، أن نتتبع عدة « خطوط تأثيرية » مهمة لعقائد ابن عربي في الشرق . لقد كان صدر الدين من المقربين إلى جلال الدين الرومي ، الذي أطلق كثير من متأخري الصوفيين الإيرانيين على ديوانه « مَثْنَوِى » اسم « فتوحات » الشعر الفارسي ، وكان الرومي يؤمّ الصلوات اليومية بالفعل . وينبغي للباحث أن يقتفي عن طريق صدر الدين أثر الحلقة التي تربط بين محيي الدين والرومي ، الذي ينتصب كالطّود الأشم الثاني في تاريخ الروحيات الإسلامية ، ويُشرف على أصقاع التصوف حيث يُنطق بالفارسية . كان صدر الدين أيضاً أستاذاً لقطب الدين الشيرازي ، الذي كتب كما ذكرنا في

الفصل الثاني ، أشهر الشروح على «حكمة الإشراق» للسُّهروردي ، كما راسل نصير الدين الطوسي ، أستاذ قطب الدين ، حول بعض المسائل الميتافيزيقية الأساسية [٨٥] . كذلك ألّف فخر الدين العراقي ، أحد عظماء شعراء التصوف الإيرانيين و«فرسان العشق الكبار» كتاب « اللّمعات » في أعقاب أحد مجالس صدر الدين التي كانت تدور على عقائد ابن عربي ؛ هذا الكتاب الذي ساعد أكثر من أي كتاب آخر على ادخال ابن عربي إلى عالم الفارسية .

ويدخل في عداد تلامذة مدرسة محيي الدين ، جميع شراحه النابهين ، كالنابلسي والكاشاني والقيصري وبالي أفندي والشاعر الإيراني العظيم جامي ، الذي كتب عدة شروح على آثار ابن عربي وعلى « لمعات » عراقي ، عُرفت بـ« أشعة اللمعات » ؛ ولا يزال هذا الكتاب يدرس حتى اليوم في إيران كمختصر للعقائد الصوفية . وفي وسع المرء أن يذكر عبد الكريم الجيلي ، الذي يُعتبر « الإنسان الكامل » الذي كتبه عرضاً منسقاً « للفصوص » ؛ ومحمود الشَّبَسْتَري ، الذي يلخص كتاب « كُلْشَن رَازْ » (بستان السر) عقائد التصوف كما بسطها ابن عربي ، في نثر فارسي سماوي الروعة باهر الرواء . وممن يجدر ذكرهم جماعة العرفاء الشيعيين ، أمثال ابن تُرْكة والسيد حيدر الآمُلي وابن أبي جمهور [٨٦] الذين أدخلوا عقائد الحكيم الأندلسي تدريجاً إلى العالم الشيعي ؛ وسرعان ما أصبحت إحدى الدعائم الأساسية للروحانية الشيعية ولعبت دوراً رئيسياً في مذاهب الحكماء الإيرانيين المتأخرين أمثال مُلا صدرا ، الذي استند استناداً قوياً على شيخ مَرْسية [٨٧] . وفي الأقطار الإسلامية الأخرى أيضاً ، اشتهر على مرّ العصور تلامذة ومريدون أيضاً لعقائد ابن عربي ؛ كما نرى من أمر العدد الكبير من شروح آثاره ، التي ظهرت في الهند وآسيا الصغرى وسورية ومصر ، حيث خصص علماء كالشعراني مجلدات عدة لبسط مؤلفاته وتوضيح مضمونها .

كذلك في الغرب لم يكن ابن عربي دون تأثير ، وإن كانت

آثاره لم تعرف في المحافل الرسمية . إلا أنه بمعنى أخفى وأعمق ترك طابعه على « فرسان العشق » الغربيين ، وخاصة على الشاعر الفلورنسي الكبير دانته ، الذي يكشف عن كثيرٍ من أوجه الشبه العميقة مع المتصوفين ؛ لا لمجرد اتصال تاريخي معيَّن بهم خلال جماعة التمْبلير Order of the Temple ، بل لأنه بالدرجة الأولى ، قد صور أساسياً نفس التجارب الروحية وتفسيراً مماثلاً للعالم في اطار الدين المسيحي (٨٨) .
كما يمكن أن نلاحظ الأثر المباشر لمحيي الدين على ريموند لـــول Raymond Lull وبعض الباطنيين المسيحيين الآخرين من رجال تلك الحقبة التاريخية التي عاش فيها الغرب المسيحي والشرق الإسلامي في غمرة نمطين حضاريين متشابهين ، مشتركين في نهاية الأمر في نفس النظرة إلى الإنسان والكون ، بالرغم من شتّى الإختلافات الظاهرية التي كانت تفصل بينهما على المستوى الكلامي والإجتماعي والسياسي .

ويمكن أن يشاهد أثر ابن عربي في العصر الحديث حيثما يحتفظ التصوف بازدهاره . ففي الشرق ، ما زالت آثاره تُدرس وتُطالع ، في الهند والباكستان وأفغانستان وإيران ، وما زالت الشروح تُكتب عليها (٨٩) . وضريحه في دمشق ملتقى الصوفيين ، وقصائده وما زالت أناشيد الحضرة الأسبوعية لجماعات الطرق الصوفية في مصر وشمال افريقيا . كما أن الأقطاب الصوفيين الشهيرين في هذا القرن ، أمثال الشيخ محمود التادلي المغربي (٩٠) ، والشيخ العلَوي الجزائري (٩١) ، وهو من أعظم أولياء الله المسلمين وأعظمهم نفوذاً في هذا القرن ، قد اتّبعوا أساسياً تعاليم محيي الدين .

صحيح أن جوهر التصوف هو التجربة الروحية ، التي يمكن تحقيقها عن طريق النعمة الكامنة في مناهج الوصول المختلفة ، والتي تُعتبر كل نظرية فلسفية في مقابلها أمراً نسبياً . ولكن بمقدار ما تبلغ نار التصوف درجة الانقداح وتكشف عن كنوزها الخفية في عقائد قد تهدي الآخرين إلى الحقيقة ، فإن روح ابن عربي ما زالت تهيمن عليها. لقد وضع على مرّ العصور، اللغة العقائدية القيمة التي

حاول مشايخ الصوفية أن يوضحوا من خلالها أسرار العرفان، أي أسرار الإشراق الباطني الذي ينبثق من أعماق الإسم الإلهي التي لا تُحد . فقلوبهم تهتز في ضوء ونعمة ذلك «الاسم» الذي استنارت به، كما كان ابن عربي والشيوخ القدامى من قبله قد استناروا ، صعوداً إلى منبع الوحي ، الذي أمدّ المسلك الصوفي بقوته الروحية ، وبالحياة الباطنية التي أتاحت له أن يستمرّ كميراث روحي حتّى يومنا هذا .

مراجع مختارة

مراجع عامة

De Boer, T.J., *The History of Philosophy in Islam,* trans. E.R. Jones, London, 1961.

Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur,* 2 vols., Weimar, 1898-1902; *Supplement,* 3 vols., Leiden. 1937-1942..

Browne, E.G., *Literary History of Persia,* 4 vols., London, 1902-1930.

Carra de Vaux, B., *Les Penseurs de l'Islam,* 5 vols., Paris, 1921-1926.

Delacy-O'Leary, D.D., *Arabic Thought and its Place in History,* London 1922.

Dermenghem, E., *Muhammad and the Islamic Tradition,* New York, 1958.

Duhem, P., *Le système du monde,* 10 vols., Paris, 1913-1959.

Encyclopaedia of Islam (both old and new editions: Leiden, 1913-1934;; Leiden, 1954-).

Gardet, L., «Le Problème de la philosophie musulmane,» in *Mélanges offerts à Etienne Gilson,* Paris, 1959, pp. 261-284.

Gauthier, M., *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane,* Paris, 1900.

Gibb, H.A.R., *Mohammedanism,* New York, 1958.

Gilson, R., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages,* New York 1955.

Gobineau, Conte de, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale,* Paris, 1923.

Von Horten, M., *Die Philosophie des Islam* , Munich, 1923.

Ibn Khaldun, *The Muqaddimah,* trans. F. Rosenthal, 3 vols., New York, 1958.

Iqbal, M., *The Development of Metaphysics in Persia,,* London, 1908.

Kraus, P., *Jàbir ibn Hayyàn,* 2 vols., Cairo, 1942-1943.

Massignon, L., *La passion d'al-Hallàj,* Paris, 1914-1921.

Mieli, A., *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale, Leiden,* 1938.

Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe,* Paris, 1859.

Nallino, C.A., *Raccolta di scritti editi e inediti,* Rome, 1944-1948.

Quadri, G., *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale,* Paris, 1947.

Sarton, G., *Introduction to the History of Science,* vols. I and II, Baltimore, 1927-1931.

ابن سينا والفلاسفة العلماء

Afnan, S., *Avicenna, His Life and Works*, London, 1958.
Anawati, G.C., *Essai de bibliographie avicennienne*, Cairo, 1950.
Avicenna Commemoration Volume, Calcutta, 1956.
Avicenna, *Avicenna on Theology*, trans. A.F. Arberry, London, 1951.
— *Le livre de science*, trans. M. Achena and H. Massé, 2 vols., Paris 1955-1958.
— *Le livre des directives et remarques*, trans. with introduction and notes by A.M. Goichon, Beirut, 1951.
— *Psychologie Jehe dile as-Shifa*, 2 vols., ed. and trans. J. Bakos, Prague, 1956.
— *Risalah fi'l-'ishq*, trans. E.L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* (Toronto), 7:208-228, 1945.
— *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book*, by O.C. Gruner, London, 1930.
Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900.
Corbin, H., *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask, New York, 1960.
Cruz Hernandez, M., *La metafisica de Avicenna*, Granada, 1940.
Gardet, L., *La pensée religieuse d'avicenne (Ibn Sina)*, Paris, 1951.
Goichon, A. M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, 1951.
— *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, 1944.
Holmyard, E.J., *Avicennae de congelatione et conglunatione Lepidum*, Paris, 1927.
Von Horten, M., *Die Metaphysik Avicennas*, Halle, 1909.
Von Mehren, A.F., *Les traités mystiques d'Avicenne*, Leiden, 1889-1891.
Sharif, M.M. (ed.),*History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Wiesbaden 1963.
Wickens, G.M. (ed.), *Avicenna, Scientist and Philosopher: A Millenary Symposium*, London, 1952.

السهروردي والإشراقيون

Carra de Vaux, «La philosophie illuminative d'après Suhrawardi maqtoul,» *Journal Asiatique* (Paris), 19: 63-94 (1902).
Corbin, H., *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*, Tehran, 1946.
— *Suhrawardi d'Alep fondateur de la doctrime illuminative* (ishraqi), Paris, 1939.
Horten, M., *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*, Halle, 1912.
Mulla Sadra Commemoration Volume, Tehran, 1961.
Nasr, S.H., «Sadr al-Din Shirazi, His Life, Doctrines and Significance,» *Indo-Iranica* (Calcutta), 14:6-16 (December, 1961).

Ritter, H., «Philologika, IX, Die vier Suhrawardi; Shihab al-Din ... al-Suhrawardi al-Maqtul, » *Der Islam* (Berlin), 24:270-286 (pts. 3-4), 1937.

Suhrawardi, «Le Bruissement de l'aile de Gabriel, » trans. with introduction by H. Corbin and P. Kraus, *Journal Asiatique* (Paris), 52:1-82 (July-September, 1935).

— « Epitre de la modulation de Simorgh»,trans. H. Corbin, *Hermes* (Brussels-Paris), November, 1939, pp. 7-50.

— *The Lover's Friend*, ed. O. Spies, Delhi, 1934.

— *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. H. Corbin, vol. I (Istanbul, 1945); vol. II (Tehran, 1952).

— *Three Treatises on Mysticism*, ed. and trans. O. Spies and S.K. Khattak, Stuttgart, 1935.

ابن عربي والمتصوفة

Abd al-Karim al-Jili, *De l'homme universel*, trans.

Abd al-Rahman Jami, *Lawa' ih, a Treatise on Sufism*, trans. E.H. Whinfield and M.M. Kazvini, London, 1914.

Abu Bakr Siraj al-Din,«The Origins of Sufism», *Islamic Quarterly* (London), 3:53-64 (April, 1956).

Affifi, A., *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn al-ʿArabi*, Cambridge, England, 1939.

Anawati, G.C., and L. Gardet, *La Mystique musulmane*, Paris, 1961.

Asin Palacios, M., *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931.

— «El mistico murciano Abenarabi, » *Boletin de la Real Academia de la Historia* (Madrid), 1, 87:96-173 (1925); *II*, 87: 512-611; *III*, 87: 582-637 (1926); IV, 92:654-751 (1928).

— *Islam and the Divine Comedy*, trans. H. Sunderland, London, 1926.

— *Vidas de Santones Andaluces*, Madrid, 1933.

— «La Psicologia segun Mohidin Abenarabi,» *Actes du XIV Congrès Inter. des Orient.* Alger, 1905, vol. III, Paris, 1907.

— «Mohidin», *Homenaje a Menendez y Pelayo*, Madrid, 1899 II, 217-256-

— «La Psicologia, del éxtasis en dos grandes mistocos musulmanes: Algazel y Mohidin Abenarabi, » *Cultura Espanola*, Madrid, 1906, pp. 209-235.

Burckhardt, T., *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyid-din Ibn Arabi*, Paris, 1950.

— *An Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D.M. Matheson, Lahore, 1959.

Corbin, H., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabi, Paris*, 1958.

Horten, M., «Mystische texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi 1240. Aus dem arabischen übersetzt und erlautert» in *Kleine Texte fur Vorlesungen und Ubungen*, Bonn. 1912 (trans. and commentary on three poems).

Ibn ʿArabi, «Les étapes divines dans la voie du perfectionnement du rè-

gne humain, » trans. Osthman Laïba and R. Maridort, *Etudes Traditionnelles* (Paris), 50:76-90 (March, 1949).
— «Oraisons métaphysiques,» trans. M. Vâlsan, *Etudes Traditionnelles* (Paris), 50:251-266 (September, 1949).
— «La Parure des Abdal,» trans. with note by M. Vâlsan, *Etudes Traditionnelles* (Paris), 51: 248-259 (September, 1950); 51:297-307 —October-November), 1950.
— *La Sagesse des prophètes*, trans. T. Burckhardt, Paris, 1955.
— *Tarjuman al-Ashwaq*, trans. R.A. Nicholson, London, 1911.
— «Textes sur la Connaissance suprême, » trans. and annotated by M. Vâlsan, *Etudes Traditionnelles* (Paris), 53:125-133 (April-May, 1952); 53:182-188 (June, 1952).
— *The Treatise on Unity* (*Risalat al-Ahadiyah*), trans. T.H. Weir as «Translation of an Arabic Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (Malayan Branch, October, 1901, pp. 809-825.
Jeffery. A., «Ibn al-Arabi's Shajarat al-Kawn», *Studia Islamica* (Leiden), 10:43-77 (1959); 11:113-160 (1959).
Lings, M., *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, London, 1961.
Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris*, 1954.
— *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris*, 1929.
Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism*, Delhi, 1959.
Nicholson, R.A., «An Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism », *Journal of the Royal Asiatic Society* (London, 1906), pp. 303-348.
— *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, England, 1921.
Nyberg, *H.S.*, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*, Leiden, 1919.
Schuon, F., *Comprendre l'Islam*, Paris, 1961.
— *Spiritual Perspectives and Human Facts*, trans. D.M. Matheson, London, 1955.
— *The Transcendent Unity of Religions*, trans. P. Townsend, London, 1953.
Zaehner, R.C., *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford, 1957.

تعليقات وحواشي

١ – يشير العالم المحقق والمصنف في القرن الرابع (الحادي عشر) أبو الريحان البيروني إلى اسم أبي العباس الايراني الايرانشهري عدة مرات ويوليه احتراماً كبيراً. وعلى سبيل المثال، يرجع إلى كتاب تحقيق ما للهند، ترجمة E. Sachau (لندن ١٨٨٧)، المجلد الأول الصفحة ٦ وعداها، وفي الآثار الباقية وتحديد نهايات الأماكن أيضاً. ومع ذلك، فإنه لم يبق من هذه الشخصية الغامضة التي تعتبر بمثابة أول فيلسوف في الإسلام إلا اسمها وبضع بدائد من نظريات وأقوال.

٣ – فيما يختص بحياة الكندي ومؤلفاته وفلسفته، إرجع إلى كتاب الكندي وفلسفته، تأليف محمد أبي ريدة، (القاهرة ١٩٥٠)؛ ورسائل الكندي الفلسفية، له أيضاً، وهو يقع في جزئين، (القاهرة ١٩٥٠ – ١٩٥٣)؛ وفيلسوف العرب والمعلم الثاني، لمصطفى عبد الرزاق، (القاهرة ١٩٤٥)؛ M. Guido و R. walzer في «Studi su al-Kindi, 1. Uno scritto introduttivo all studi di Aristotele، Memorie R. Academia dei Lincei، السلسلة ٦ القسم ٨ ج ٦ (١٩٤٠) ص ٣٧٥ – ٤١٩؛ و H. Ritter و R. Walzer في «Studi su al-Kindi, 2. Uno scritto morale inedito di al-Kindi، Memorie R. Academia dei Lincei، السلسلة ٦، القسم ١، ج ٨ (١٩٣٨) من ٦٣ وما يليها؛ و R.Walzer، «New Studies on al-Kindi» في Oriens العدد ١٠ : ٢٠٣ – ٢٣٢ (٢، ١٩٥٧)؛ و «Die Philosophischen Abhandlugen des al-Kindi، لـ A. Nagy في Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters، (مونستر، ١٨٩٧ (الجزء ٢، الفصل ٥)؛ و «Zur Kindi und seine Schule» لـ T.J. de Boer في Arch. fur Gesch. der Philos.، الجزء ١٣ ص ١٥٣ وما يليها (سنة ١٩٠٠).

التواريخ العامة الإسلامية التي تكاد تقتصر جميعها على تاريخ الفلسفة المشائية

قد خصصت بعض الفصول للكندي وكذلك الفارابي وابن سينا . وعلى سبيل المثال ، راجع : History of Philosophy in Islam ، تأليف T.J. de Boer ترجمة E.R. Jones (لندن ، ١٩٦١) ؛ La philosophie arabe dans l'Europe médiévale ، تأليف G. Quardi (باريس ، ١٩٤٧) ؛ Mélanges de philosophie juive et arabe تأليف S. Munk (باريس ، ١٨٥٩) ؛ Die Islamische und Judische Philosophie des Mittelalters تأليف I. Goldziher ، في Die Kultur der Legenwort ، الجزء الأول ، الفصل الخامس ، (ليبزغ ١٩٠٩ : الطبعة الثانية ، ١٩١٣) ؛ Les Penseurs de l'Islam ، تأليف Carra de Vaux (باريس ، ١٩٢٣) ، الجزء الرابع ؛ Introduction à l'étude de la philosophie musulmane تأليف L. Gauthier ، (باريس ، ١٩٢٣) ؛ «Islamic Philosophy» تأليف R. Walzer ، في The History of Philosophy East and West ، (لندن ١٩٥٣) ، الجزء الثاني الصفحة ١٢٠ — ١٤٨ ؛ وكذلك ارجع إلى L. Gadret ، «Le problème de la philosophie musulmane » في Mélanges offerts à Etienne Gilson (باريس ، ١٩٥٩) الصفحة ٢٦١ — ٢٨٤؛ وراجع أيضاً كتاب G. Sarton ، Introduction to the History of Science (بالتيمور ، ١٩٢٧ — ١٩٣١) ، الجزء الأول والثاني ، و A. Mieli ، La science arabe (ليدن ، ١٩٣٩) .

من أجل دراسة خاصة بالمراجع ارجع إلى P.J. De Menasce ، Bibliographische Einfuhrungen in das Studium der Philosophie في Arabische Philosophie, (برن ، ١٩٤٨) ؛ وكذلك إلى A Survey of Works on Medieval Philosophy ، R.Walzer ١٩٤٥ — ١٩٥٣ . الجزء الأول : «Medieval Islamic Philosophy» ، في مجلة Philosophical Quarterly ، الجز ٣ : ١٧٥ — ١٨١ (ابريل ١٩٥٣) .

٣ — إن أكثر الترجمات العلمية المشهورة للآثار اليونانية قد تمت على يد حنين بن اسحق المعاصر للكندي ومدرسته . ولذا فإن الإستفادة منها لم تتيسر للكندي شخصياً . ومهما يكن من أمر فالمعروف أن ترجمة ما بعد الطبيعة لأرسطو قد تمت في أيام الكندي ، كما كانت لدى فيلسوف العرب ترجمة لآثولوجيا أرسطو وضعت خصيصاً له . ارجع إلى ، R.Walzer ، في Islamic Philosophy ، ص ١٢٥ ومقالته New Light On the Arabic translations of Aristotle ، في مجلة Oriens ، الجزء السادس ، الصفحة ٩١ وما

يليها (١٩٥٣) .

٤ — ليس هناك ما يؤكد تاريخ وفاة الكندي ، ناهيك بميلاده ، ولكن L. Massignon ، في كتابه Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam ، الصفحة ١٧٦ (باريس ، ١٩٢٩) ، يضع وفاته في سنة ٢٤٦ (٨٦٠) ؛ على حين أن C. Nallino ، في كتابه تاريخ علم الفلك عند العرب (روما، ١٩١١)، ص ١١٧، يذكر أن الكندي توفي سنة ٢٦٠ (٨٧٣) . ولكن البحث أدى بأبي ريدة والشيخ مصطفى عبد الرازق في الكتب المشار إليها آنفاً ، إلى أن سنة ٢٥٢ (٨٦٦) هي التاريخ الأصح .

٥ — في رسالة العقل التي نشرها A. Nagy في ترجمتها اللاتينية في كتاب «Die Philosophischen Abhandlungen des Jaqub ben Ishaq al-Kindi» (Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,) يقسم الكندي العقل إلى أربعة أقسام ، ويغلب عليه في ذلك اتباع تفسير الاسكندر الأفروديسي لكتاب النفس لأرسطو . وقد قبل الفارابي وابن سينا هذا التقسيم الرباعي الذي ظل عنصراً ثابتاً في نظريات علم النفس لدى الفلاسفة المسلمين حتى زمان ملا صدرا والسبزواري .

٦ — إن آثار الكندي العلمية التي جعلت منه شخصية هامة في حقل العلم وفي حقل الفلسفة معاً تشتمل على كتابه المتداول في علم البصريات الذي يقوم على نشرة ثاؤون لكتاب المناظر لإقليدس ، وعدة رسائل في مباحث علم المناظر على اختلافها ، كالبحث المشهور في موضوع زرقة السماء ؛ وكتب في الرياضة وخاصة الحساب الذي مال فيه إلى طريقة الفيثاغوريين المحدثين في تأويل الاعداد ، وكتب علم الفلك والجغرافيا وحتى في التاريخ . وكان مولعاً بالجغرافيا حتى إن كتاب الجغرافيا لبطليموس قد ترجم خصيصاً له، كما اشتهر من تلامذته جغرافيون . وعلاوة على هذا ، فقد ألف الكندي عدة رسائل في العلوم الباطنية وخاصة أحكام النجوم، ولكنه كان يعارض الكيمياء، وهو ما يدعو إلى الاستغراب . وفي إحدى رسائله المشهورة في أحكام النجوم حساب لمدة دوام الخلافة العباسية على أساس حسابات فلكية حاول فيها تأييد النتيجة التي وصل إليها بتأويل الأحرف التي تفتتح بها السور القرآنية .

٧ — يقدم Cardanus الدليل على ذلك في الكتاب السادس عشر من كتابه De subtilitate ، الذي يتناول العلوم (De scientiis) حيث يشير الى اسم الكندي مقروناً بأسماء أرخميدس وأرسطو وإقليدس كأحدى الشخصيات المفكرة العظمى في التاريخ البشري ثم يكتب عنه ما يلي : -

Decimus Alchindus, & ipse Arabes editorum Librorum, quorum Averroes meminit, exemplum est, qui superest Liballus de ratione sex quantitarum que in nos excudendum trademus, exhibet, cum nihil f it ingeniosius.

(طبعة ١٥٥٤ ، ص ٤٤٥) .

٨ — رسائل الكندي الفلسفية لأبي ريدة، ص ١٠٢ — ١٠٣ ؛ وارجع أيضاً إلى : Reason and Revelation in Islam. تأليف A. J. Arberry (لندن ١٩٥٧) ، ص ٣٤ — ٣٥ .

٩ — على الرغم من شهرة السرخسي في كتب التاريخ الإسلامية ، فلا يتاح لنا أن نعرف شيئاً عن حياته وشخصيته إلا عن طريق ما جاء في شذرات مما كتبه المؤرخون المتأخرون، كالمسعودي وياقوت . ويستنتج من المعلومات التي جمعها في دراسته المفصّلة F. Rosenthal ، بعنوان Ahmad b. at-Tayyib as-Sarakhsi (نيوهافن ، ١٩٤٣) ، والذي يعتبر أهم أثر يدور على هذه الشخصية المجهولة ، ان السرخسي عاش بين حوالي ٢١٨ (٨٣٣) و ٢٨٦ (٨٩٩)، مع أن هذيـــن التاريخين غير قطعيين . كما أن Rosenthal قد جمع أيضاً أسماء آثاره ، الثابت منها والمشكوك فيه ؛ وهي تحتوي، شيمة آثار الكندي ، جميع فروع الفلسفة ، بالإضافة إلى الطبيعيات والآثار العلوية وعلم الأرض والجغرافيا والتاريخ والنجوم وأحكام النجوم والرياضيات والموسيقى والطب وحتى الأدب وتاريخ الحضارة . وللسرخسي أهمية خاصة في علم الجغرافيا ، فقد ألف أول كتاب من عدة كتب ألفت في الجغرافيا الإسلامية ويعرف باسم المسالك والممالك ، إلا أن شهرته في الأجيال المتأخرة قامت بالدرجة الأولى على مكانته كمنجم .

١٠ — إن شخصية عظيمة كالبيروني يكتب أن دهاة الناس إذا كانوا في وضع لا يساعدهم على التصريح بزندقتهم والإعراب عن معارضتهم يتظاهرون بقبول صحة رسالة الأنبياء ولكنهم يردون مورد من عداهم . لقد كانوا أعداء عندما تظاهروا بتحقيق النجاة . وأحدهم كان أحمد بن الطيب السرخسي . (ترجمة انكليزية . أما مرجعها الأصلي فهو الآثار الباقية عن القرون الخالية ، النسخة الخطية ، ص ٢١٢ — ٢١٤ ، اقتبست وترجمت على يد F. Rosenthal في كتابه Ahmad B. at-Tayyib as-Sarakhsi. ، ص ١٢٢ .

١١ — أبو معشر (المتوفى ٢٧٢ (٨٨٦) ، الذي انصرف في أخريات أيامه إلى دراسة أحكام النجوم ، هو واحد من أعظم علماء أحكام النجوم المسلمين أثراً في الشرق وفي الغرب ، حيث امتد نفوذه حتى عصر النهضة . إرجع إلى : W.Hartner

La science au seizième siècle في «Tycho Brahe et Albumasar,»
(باريس ، ١٩٦٠)، ص ١٣٧ — ١٤٨ . ألف عدة كتب هامة في أحكام النجوم يظهر فيها الأثر الإيراني والهندي واليوناني . وأحد مؤلفاته الهامة هو المدخل الكبير ، الذي ترجم مرتين إلى اللاتينية ويعرف في الغرب باسم، Introductorium in astronomiam Albumasaris Albalachii octo continens libres partiales . عن أبي معشر وتأثيره إرجع إلى : Introduction, Sarton ، الجزء الأول ، الصفحة ٥٦٨ — ٥٦٩ ؛ P. Duhem ، Le système du monde (باريس ١٩١٤) الجزء ٢ ، الصفحة ٣٦٩ — ٣٨٦ ، ٥٠٣ — ٥٠٤ ؛ L. Thorndike ، A History of Magic and Experimental Science (نيويورك، ١٩٢٣) المجلد الأول، الصفحة ٦٤٩ — ٦٥٣؛ J.M. Faddegon Notice sur un petit traité d'astrologie attribué à Albumasar: (Abu-Masar) في Journal Asiatique، ٢١٣ : ١٥٠ — ١٥٨(١٩٣٨) ؛ ومقالة عنه لـ J.M. Millàs-Vallicrosa في دائرة المعارف الإسلامية الحديثة بالإنكليزية (ليدن ، ١٩٥٤) .

١٢ — أبو زيد البلخي ، ولد حوالي ٢٣٦ (٨٥٠) واشتهر كفيلسوف وعالم جغرافي ، وكان له عدد من التلاميذ المشهورين من بينهم أبو الحسن العامري . ولكن تأثيره وأهميته يقومان على دراساته الجغرافية أكثر من أي شيء آخر . كان شيعياً دون شك ، وقضى أغلب حياته في بغداد ، حيث درس على الكندي وحيث مات حوالي ٣٢٢ (٩٣٤) . راجع : «Die Istakhri - Balkhi Frage» ، تأليف M.J. de Goeje في Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft ، ٢٥ : ٤٢ — ٥٨ (١٨٧١) ؛ حدود العالم (لندن ، ١٩٣٧) مع مقدمة V. Minorsky ، ص ١٥ — ٢٣ ؛ ومقالة D.M. Dunlop حول البلخي في دائرة المعارف الحديثة باللغة الانكليزية .

١٣ — إن الاصطلاح «معلم»، كما هو مستعمل في هذه العبارة ، لا يعني من يقوم بالتعليم أو من هو أستاذ في العلوم . بل بالأحرى فإنه يعني الشخص الذي يعين لأول مرة حدود كل فرع من فروع العلم ونهاياته ، ويصيغ كل علم من العلوم بصورة منتظمة. وهذا هو السبب في تسمية أرسطو « المعلم الأول »، فقد كان أول يوناني بوّب العلوم المختلفة وحدّدها وعيّن شكلها . وكذلك الميرداماد ، فقد قام بنفس المهمة على وجه أضيق في دنيا التشيع الإثني عشري في العصر الصفوي. ولهذا يشير إليه الكثيرون في إيران باسم المعلم الثالث .

أما بخصوص الفارابي ، فقد كان كتابه إحصاء العلوم (أو De scientiis

باللاتينية) (راجع طبعة عثمان أمين، القاهرة، ١٩٥٠) ، أول تقسيم للعلوم شاع بين المسلمين ؛ فقد كانت جهود الكندي في هذا الاتجاه مجهولة لدى الأجيال المتأخرة . ونظراً لأنه صبّ الفروع المختلفة للعلم وصاغها في شكل كامل محكم حقاً ضمن إطار الثقافة الإسلامية ، فقد حظي بلقب المعلم الثاني .

١٤ — فيما يتعلق بحياة وآثار وفلسفة الفارابي ، الذي دارت عليه عدة دراسات باللغات الأوروبية والشرقية ، راجع : Al-Farabi des Arabischen Philosophen Leben und Schriften ، تأليف M. Steinschneider (سان بطرسبرج ، ١٨٦٩) فهو لا يزال محتفظاً بقيمته؛ وكتاب ابراهيم مدكور : La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane (باريس ، ١٩٣٤) ؛ و Al- Farabi's Philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen ubersetzt (ليدن ، ١٨٩٢) ، تأليف F. Dieterici ؛ al-Farabius De Platonis Philosophia (Plato Arabus ، ج ٢ ، لندن ، ١٩٤٢) تأليف F. Rosenthal و R. Walzer ؛ وارجع إلى F. Gabriele في Al-Farabius De Platonis Legibus, (Plato Arabus ، ج ٣ ، لندن ، ١٩٥٢) ؛ و al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination تأليف R. Walzer في Journal of Hellenic Studies ، الجزء ٥٧ : ص ١٤٢ وما يليها (١٩٥٧) ؛ و E. I. J. Rosenthal, The place of Politics in the Philosophy of al-Farabi في Islamic culture ، ٢٩ : ص ١٧٨ وما يليها (١٩٥٥) ؛ وله أيضاً ، Political Thought in Medieval Islam (كمبردج، انكلترا، ١٩٥٨)، ص ١٢٢ — ١٤٢؛ والفارابي ، فصول المدني، ترجمة D.M. Dunlop (كمبردج ، انكلترا ، ١٩٦١) . ويمكن الحصول على فهرست قيم بالمؤلفات الأوروبية عن الفارابي وسواه من الفلاسفة والمتكلمين المشائين المسلمين في History of Christian Philosophy in the Middle Ages ، تأليف E. Gilson ، (نيويورك ، ١٩٥٥) ، ٦٣٨ — ٦٣٩ .

١٥ — فيما يختص بمنطق الفارابي ارجع إلى إبراهيم مدكور في La place d'al Farabi... ؛ وكتابه L'Organon d'Aristote dans le monde arabe (باريس ، ١٩٣٤) ؛ وإلى D.M. Dunlop في «Al-Farabi's Introductory Sections on Logic» ، في Islamic Quarterly ، ج ٢: ص ٢٦٤ — ٢٨٢، (١٩٥٥) .

١٦ — يجب ألا يغيب عن البال ، بالنسبة للفارابي وبالنسبة لغيره من الفلاسفة العلماء المسلمين، باستثناء الكندي ، أن آثولوجيا أرسطو ، تلك الترجمة

المعدلة للتاسوعات ، التي كان لها ذلك الأثر البالغ على أفراد هذه المدرسة ، كانت تعد من آثار أرسطو . ولهذا ظهرت الصلة بين أفلاطون وأرسطو لفلاسفة العصور الوسطى في ضوء يختلف تماماً عما تظهر لمؤرخ محدث للفلسفة . كذلك يجب أن يراعى مبدأ أسبقية الفكرة على من يشرحها بالنسبة لهذه المسألة ، وسواه من الأحوال الكثيرة الأخرى .

١٧ – بخصوص هذه المسألة إرجع إلى آثار E.I.J. Rosenthal ، المشار إليها في الحاشية ١٤ ؛ وكذلك «Al-Farabi's Political Philosophy» تأليف H.K. Sherwani ، في Proc. Ninth All-India Oriental Conference، ١٩٣٧، ص ٣٣٧ – ٣٦٠ .

١٨ – راجع : «Islamic Philosophy» ، تأليف R. Walzer ، في History of Philosophy East and west ، ص ١٣٦ – ١٤٠ .

١٩ – هذا الأثر قد ترجم على يد F. Dieterici ، بعنوان Al-Farabis Abhandlung der Musterstaat (ليدن ، ١٨٩٥) ؛ وهو أهم آثار الفارابي السياسية .

٢٠ – ارجع الى: La musique arabe ، تأليف Baron R. d'Erlanger (باريس ، ١٩٣٠) ج ١ ، ٣ .

والشخصية الأخرى، بالإضافة إلى ابن سينا، التي يضارع أثرها أثر الفارابي (ولو أنها لم تكن مشهورة في الغرب) هي الموسيقي الإيراني والعالم في القرن ٧ (١٣) ، صفي الدين الأُرْمَوي ، مؤلف كتابي الأدوار والرسالة الشرفيّة ، اللذين شرح فيهما نظرياته الموسيقية . راجع : La musique arabe (باريس ، ١٩٣٨) ، ج ٣ ، حيث ترجم هذان الأثران إلى الفرنسية .

٢١ – لكي نتخلص من خطر اعتبار التصوف كنظام فلسفي ، ومن ثم مذهب آخر ، فإنه من الأصح أن نستعمل الكلمة العربية « تصوف » . ولكن نظراً لأن الكلمة Sufism رائجة تماماً في اللغات الأوربية ، فقد عمدنا في كتابنا هـذا الذي يقوم على سلسلة محاضرات عامة ، إلى استعمال كثير من الكلمات الأوربية المألوفة عوضاً عن الكلمات ذات الأصل العربي.

٢٢ – هذه النقطة ، على الرغم من إنكار كثير من العلماء المتأخرين لها ، قد اعترف بها Carra de Vaux اعترافاً تاماً في مقالة عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية .

٢٣ – إن تقليد التبديل بين اللباس البسيط واللباس المتأنق قد أخذ به أيضاً عدد من مشاهير الصوفية ، مثل أبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية الشهيرة .

ويحتمل أن يكون الغرض من ذلك إظهار تحررهم لا من الدنيا فحسب ، وإنما تحررهم من هذا التحرر أيضاً ، وهو ما يطلق عليه الرومي اسم تَرْكُ التَّرْك .

٢٤ — يجب ألا نخلط بين هذا الكتاب والكتاب الأكثر شهرة بنفس الاسم لابن عربي .

٢٥ — راجـع : مقـال «Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al-Fusus fi'l-hikma» في Rev. des études islamiques (١٩٥١) ، ١٢٢—١٢٤ ، تأليف S. Pines، الذي يؤيد فيه الأصل السيناوي . والسبب الرئيسي في نظره هو أن بعض النسخ الخطية قد نسبتها لابن سينا . ولكن هناك كثيراً من الآثار الأخرى لمؤلفين عديدين (ولا سيّما من هذا القبيل) قد نسبت في العصر الحديث إلى شيخ المشّائين. والأدلة الواردة في هذا المقال، على الرغم من أنها منبثقة من قلم عالم ثقة كهذا العالم ، ليست كافية لترجيح كون الفصوص لابن سينا دون الفارابي ، حتى لو أنكرنا كونه للفارابي . كما تجب الإشارة أيضاً إلى مقال ، Khalil Georr، «Farabi est-il l'auteur des Fuçuç al-hikam?» في Rev. des études islamiques (١٩٤١ — ١٩٤٦) ، ص ٣١ — ٣٩ ، حيث ينكر المؤلف اصالة هذه الرسالة ، مدلّلاً على أن بعض الاصطلاحات والأفكار الواردة فيها ، وخاصة ما يختص منها بقوى النفس ، تختلف عمّا يرد في آثاره الأخرى . ولكن هنا أيضاً يمكن أن يضاف أن الفارابي لم يكن دائماً متسقاً في كل نقطة من عقيدته . وكثيراً ما يجد المرء فكرة قد عبّر عنها بطريقة في أحد الكتب ، وبأخرى في كتاب آخر .

ومهما تكن النتيجة النهائية للبحث عن مؤلف الفصوص ، سواء كان الفارابي أم أحد تلامذته، كما يقترح Georr، فلا شك في أنه يمثل أحد الجوانب الأساسية لمؤلفات الفارابي ولشخصيته ومكانته الخاصة ، كما فهمت وحققت في الشرق مدى القرون . وعلى كل حال ، فالعقيدة المبسوطة فيه واللهجة المستعملة ، ليستا فريدتين بين كتب الفارابي قط ، وإنما توجدان بشكل أو آخر في تآليفه الأخرى، التي تشهد إذن على امكانية إيراد شرح غنوصي أو فلسفي له كالذي تم أثناء القرون المتأخرة .

٢٦ — لقد وضع شرح هام لهذا الكتاب أحـد الحكمـاء الروّاد المعاصرين والعرفاء الإيرانيين هو إلهي القُمْشَهي ، الذي يشرح هذا المتن ويدرّسه كحلقة كاملة للعرفان . كما نجد ذلك بجلاء في آثار ابن عربي وصدر الدين القونوي وعبد الكريم الجيلي ومحمود الشبستري .

٢٧ — لقد ترجم M. Horten الفصوص مع هذا الشرح إلى الألمانية بعنوان : Das Buch der Ringsteine Farabis, mit dem Kommentare der Emir Isma'il el-Hoseini el-Farani. (مونستر ، ١٩٠٦) .

٢٨ — فيما يختص بالرازي، راجع: Beirage zur Islamischen Atomenlehre (برلين ، ١٩٣٨)، فصل ٢ ، ص ٣٤ — ٩٣ ، تأليف S. Pines ؛ و «The Philosophy of the Physician al-Razi» لـ M. Meyerhof ، في Islamic Culture ، ١٥ : ٤٥ — ٥٨ (يناير ، ١٩٤١)؛ و «Raziana» ، لـ P. Kraus، وترجمة A. J. Arberry ، في Asiatic Review (١٩٤٩) ، ص ٧٠٣ — ٧١٣ ؛ و «Islamic Philosophy» ، تأليف R. Walzer، ص ١٣٣ — ١٣٦ .

٢٩ — كان البيروني مهتماً بآثار الرازي ، وبحث عنها سنوات عديدة ، كما عبّر عن نقده الشديد لبعض منها ، حتّى انه كتب ثبتاً بتلك الآثار . راجع Epître de Beruni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariya al-Razi ، نشره P. Kraus (باريس ، ١٩٣٩) .

٣٠ — حقّق هذا الكتاب وتُرجم إلى الألمانية على يد J.Ruska ، Al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse. (برلين ، ١٩٣٧) .

٣١ — كان لاخوان الصفا أهمية خاصة في نشر العقائد الفيتاغورية والهرمسية التي استخدمتها الاسماعيلية فيما بعد . راجع السيد حسين نصر ، Introduction to Islamic Cosmological Doctrines ، مطبعة جامعة... هارفارد (١٩٦٤)، الفصل الأول .

٣٢ — فيما يتعلق بأهمية هذه الفترة من حيث العناية بالفن والعلوم الإسلامية راجع افتتاحية نصر لمقدمة الكتاب المذكور (حاشية ٣١ أعلاه) .

٣٣ — لقد ذاعت شهرة أبي البركات على وجه الخصوص لنقده نظرية حركة القذيفة الأرسطوطاليسية ، وعلاقتها بالنظرية السيناوية ، بفضل تحقيقات S. Pines وخاصة في كتاب «Nouvelles études sur Awhad al Zaman Abu'l-Barakat al-Baghdadi» (باريس ، ١٩٥٥) .

٣٤ — فيما يخص هذا الكتاب ومؤلفه ، راجع كتاب ميرزا محمد خان القزويني ، أبو سليمان المنطقي السجستاني (باريس ١٩٣٣) .

٣٥ — هذا التاريخ الذي ترجع قيمته خاصة بالنسبة لشخصيات القرن ٤ (١١) و ٥ (١٢) ، قد طبع ونشر على يد محمد شفيع (لاهور ، ١٩٣٥) .

٣٦ — فيما يختص بسيرته وآثاره ، راجع : مجتبي مينَوي في مقال « دور الكتب التركية » ، مجلة كلية الآداب جامعة طهران ، عدد ٤ : ص ٥٩ — ٨٤ (مارس ١٩٥٧) ؛ أبو حيان التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة (القاهرة ، ١٣٧٣) ، ١ ، ٣٥ — ٣٦ ، ٢٢٢ — ٢٢٣ ؛ ٢ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٨٨ ؛ ٣ ، ٩٤ ؛ والمقابسات له أيضاً (القاهرة ، ١٩٣٩) ، ص ١٦٥ ، ٢٠٢ ، وغيرها .

٣٧ — راجع F.Rosenthal، في مقال «State and Religion according to Abu'l -Hasan al-'Amiri» في Islamic Quarterly، ٣ : ٤٢ — ٥٢ (ابريل ١٩٥٦).

٣٨ — إن أوثق سيَر ابن سينا هي التي كتبها تلميذه الذي صحبه مدى حياته أبو عبيد الجزجاني، والتي قامت على أساسها سير متأخرة لابن أبي أصيبعة وابن القفطي وغيرهما من المؤلفين المعروفين. أما بخصوص المراجع الحديثة لسيرته، فارجع إلى سيد صادق جوهرين، في حجة الحق أبو علي سينا (طهران، ١٣٣١)؛ Avicenna Commemoration Volume (كلكتا، ١٩٥٦)، المقدمة؛ G.M. Wickens مؤلف Avicenna : Philosopher and Scientist (لندن، ١٩٥٢)، الفصل الأول؛ S.M. Afnan، في Avicenna, His life and Works (لندن، ١٩٥٨)، الفصل الثاني؛ ونصر، في ....Introduction، الفصل الحادي عشر.

كما أن سعيد نفيسي قدم ثبتاً بمؤلفات خاصة بابن سينا باللغات الأوربية، Bibliographie des principaux travaux européens sur Avicenne (طهران، ١٣٣٣)؛ ويحيى مهدوي، فهرست نسخ مصنفات ابن سينا (طهران، ١٣٣٢)؛ G.C. Anawati، Essai de bibliographie avicennienne (القاهرة، ١٩٥٠)؛ وبخصوص ما ألف عنه بالألمانية، إرجع إلى O. spies، في مقالة «Der Deutsche Beirage zur Erforschung Avicennas»، في كتاب Avicenna Commemoration Volume، ص ٩٢ — ١٠٣.

إن التآليف عن ابن سينا في اللغات الأوربية عديدة، وكل منها يتناوله من وجهة نظر معينة. ومن بينها، علاوة على الكتب المذكورة أعلاه، يمكن ذكر الكتاب الذي ما زال يحتفظ بقيمته، أي كتاب B. Carra de vaux، Avicenne (باريس، ١٩٠٠)؛ ودراسات A.M.Goichon العديدة المشهورة، وخاصة La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne) (باريس، ١٩٣٧)؛ و La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale (باريس، ١٩٤٤)؛ و Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) (باريس، ١٩٣٨)؛ Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina (باريس، ١٩٣٩)؛ ومقالات وكتب L. Gardet البعيدة الغور وخاصة La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina) (باريس، ١٩٥١)؛ و H. Corbin في Avicenna and the Visionary Recital (نيويورك، ١٩٦٠)، وهو

أوضح عرض لفلسفة ابن سينا الباطنية وأثر هذه المدرسة في الشرق .
وتجب الاشارة على وجه الخصوص إلى بحوث E.Gilson و H.A. Wolfson التي تشتمل على جوانب عديدة من فلسفة ابن سينا وعلاقتها بالمسائل العامة لفلسفة القرون الوسطى ؛ إرجع على وجه الخصوص إلى Wolfson ، في Crescas' Critique of Aristotle (كمبردج ، ماساتشوستس ، ١٩٣٩) ، و Gilson في History of Christian Philosophy in the Middle Ages .

٣٩ — إن أعمق دراستين لمراجع ابن سينا ، هما دراسة يحيى مهدوي ودراسة G.C. Anawati ، المشار اليهما تحت رقم ٣٨ أعلاه .

٤٠ — ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية في جزئين على يد M. Achena و H. Massé باسم Le livre de science في مجلدين (باريس ، ١٩٥٥ — ١٩٥٨) .

٤١ — إن المتن العربي الأصلي للشفاء لم يطبع كاملاً حتى الآن . وفي سنة ١٣٠٣ هجرية طبعت الإلهيات والطبيعيات طبعة حجرية في طهران . وتطبع الآن طبعة كاملة تحت إشراف إبراهيم مدكور ؛ وقد ظهر منها بالفعل المنطق وبعض أجزاء متعلقة بالرياضيات والإلهيات ، كما ترجمت أقسام من الشفاء إلى اللغات الأوربية . وعلى سبيل المثال ، فقد ترجم علم النفس على يد J. Bakos (براغ ، ١٩٥٦) ، وترجم الفصل الخامس بالموسيقى على يد Baron d'Erlanger في كتابه La musique arabe ، ج ٢ ، ص ١٠٥ وما بعدها. ومنذ عدة سنوات والآنسة D'Alverny تُعد تحقيقات للترجمات اللاتينية لآثار ابن سينا ، سوف تظهر قريباً في سلسلة خاصة بالسينائية اللاتينية .

٤٢ — يتناول كثير من هذه الرسائل مسائل جزئية قد تناولتها الكتب الكبرى الجامعة . ولكن بعضاً منها ، كالرسالة الأضحوية التي تتناول مسائل البعث وكالتعاليق على اثولوجيا أرسطو ، تشرح مسائل أساسية لم ترد في الكتب الأخرى بنفس المعنى على الأقل .

٤٣ — إرجع إلى نصر ، في ...Introduction ، الفصل الحادي عشر ، الجزء الأول .

٤٤ — ترجم الكتاب الأول من القانون إلى الانكليزية مع مقارنة هامة بالنظريات الطبية المتأخرة، على يد الطبيب المعاصر O. Gruner ، تحت عنوان : A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book (لندن ، ١٩٣٠) .

٤٥ — لقد شرح هذه القصيدة عدد من المؤلفين المتأخرين ، من بينهم داود الانطاكي والسيد شريف الجرجاني ، كما أنها ترجمت عدة مرات إلى لغات أوربية .

إرجع إلى ترجمة A. J. Arberry في كتاب ...Avicenna ، ص ٢٨ ، تأليف Wickens .

٤٦ — ابن سينا الذي يلقب غالباً بأول فيلسوف مدرسي ، هو في الواقع مؤسس فلسفة القرون الوسطى في كل من العالمين الإسلامي والمسيحي ، وهو يعنى بمسألة الوجود خاصة ، ولهذا فهو يلقب أحياناً «بفيلسوف الوجود» . راجع «L'unité de la pensée avicennienne» ، لـ A.M. Goichen في Archives Internationales d'Histoire des Sciences رقم ٢٠ — ٢١ (١٩٥٢) ، ص ٢٩٠ — ٣٠٨ .

٤٧ — راجع مقالة نصر «Polarization of Being» في Pakistan Philosophical Journal ، ٣ : ٨ — ١٣ (اكتوبر ١٩٥٩) .

٤٨ — فيما يختص بوجهات النظر الميتافيزيقية للفلسفة السيناوية ، وخصوصاً هذه المسألة ، إرجع إلى E. Gilson ، في Avicenne et le point de départ de Duns Scotus (باريس، ١٩٣٧) ؛ و A.M. Goichen ، في La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne) ؛ وجميل صليبا ، في Etude sur la métaphysique d'Avicenne (باريس ، ١٩٣٦) ؛ ودراسة L. Gardet في La pensée religieuse d'Avicenne (راجع الحاشية ٣٨) ، فهو يبحث أيضاً فكرة ابن سينا في الخلق والنبوة ونظرته إلى سائر المسائل الدينية ؛ وارجع أيضاً إلى نصر ، في The Anatomy of Being ، في Introduction... ، الفصل ١٢ .

بخصوص ما كتبه ابن سينا بالذات ، فإن قسم الإلهيات في كل من الشفاء والنجاة ودانشنامه يتناول تقسيمات الوجود وتعيناته تناولاً تاماً .

٤٩ — يضيف التصوف عند هذه النقطة أن الذات الإلهية تتعالى حتى على الوجود ، الذي هو تعينها أو ثبوتها الأول ، كما أنها في نفس الوقت مبدأ الكون . راجع F. Schuon في The Transcendent Unity of Religions (نيويورك، ١٩٥٣) ، ص ٥٣ وما يليها .

٥٠ — ينبثق برهان القديس توما القائم على حدوث العالم من التمييز الأساسي عند ابن سينا بين الموجود الواجب والموجودات الممكنة .

٥١ — لم أورد أرقام الصفحات الخاصة بكتب ابن سينا عند بحث هذه المسائل ، ولقد أشرت فقط إلى قسم الإلهيات من كتبه الفلسفية المتعددة ، حيث تطرّق إلى هذه المسائل . وقد وردت مراجع مفصلة لآثاره ومصادر ثانوية بالنسبة لكل مسألة في: نصر ، Introduction ، الفصل ١٢ .

٥٢ — راجع H. Corbin في Avicenna and the Visionary Recital، القسم الثاني، «Avicennism and Angelogy»، حيث قام بدراسة عميقة لعلم الملائكة السيناوي وعلاقته بعلم الكون. في آثار ابن سينا «الباطنية» المتأخرة يتخذ البحث في أهمية الملاك كمرشد «باطني» للإنسان وكنبع للإشراق طابعاً خاصاً.

٥٣ — إن أفكار ابن سينا المتعلقة بدراسة الكون وعلم التكوين قد لخصت في رسالة بالفارسية بعنوان: «في حقيقة وكيفية سلسلة الموجودات وتسلسل المسببات»، حققها موسى العميد (طهران، ١٩٥٣) وهي وإن كانت موضع شك من حيث صحة نسبتها، إلا أنها تؤلف موجزاً حسناً للآراء المبسوطة بتفصيل أكبر في الشفاء والنجاة؛ راجع أيضاً L. Gardet في كتابه La pensée religieuse d'Avicenne، ص ٤٨.

إن سلسلة مراتب العقول والنفوس والمسائل العامة المرتبطة بعلم الكون، قد عولجت بتفصيل كبير في إلهيات الشفاء (طهران، ١٣٠٣)، ص ٦١٨ وما يليها.

٥٤ — راجع A.M. Goichon في La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale، ص ٤١.

٥ — إن ترتيب الأفلاك الواقعة فوق القمر بحسب علم النجوم الإسلامي هو التالي: عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشتري، زحل، فلك البروج ثم المحرك الأول. ويعتقد كثير من العلماء ومن بينهم L. Gardet (ارجع إلى الحاشية رقم ٥٤ أعلاه) أن حصر العقول بعشرة مستمد من التجربة. ومهما يكن فإنه لا يمكن تجاهل الرمزية العددية للأفلاك التسعة المقابلة للعقول العشرة، ما دام العدد عشرة نهاية دورة الأعداد، فكان رمزاً أيضاً إلى انتهاء العالم المعقول برمته.

٥٦ — مما يتخذ مغزى خاصاً أن يعمد ابن سينا في هذه الرسالة إلى معالجة الأحرف الواردة في مطلع السور القرآنية وأن يكون عنوان الرسالة الكامل هو «في معاني الحروف الهجائية التي في فواتح السور الفرقانية».

٥٧ — في دراسة لرسالة ابن سينا عنوانها «La philosophie orientale d'Ibn Sina et son alphabet philosophique»، في Mémorial Avicenne (القاهرة، ١٩٥٤، ٤، ١ — ١٨)، يشير L. Massignon (الذي اكتشف أكثر من أي مستشرق آخر الفرق بين وجهة النظر السامية واليونانية بالنسبة للغة والأثر النفسي للكلمة المنطوق بها على نفس المسلم) إلى القيمة الثلاثية للألفباء البدائية بالنسبة للساميين. فلها أولاً قيمة صوتية وثانياً قيمة دلالية (فهي قرينة الارتباط «بالأفكار» الأساسية المتعلقة بنظرتهم الكونية) وأخيراً قيمة حسابية ما دام لها مغزى حسابي واضح.

والألفباء اليونانية التي كانت مستعملة في بعض المحافل الباطنية في الشرق الأوسط قبل ظهور الإسلام، كما بيّن P. Kraus في كتابه جابر بن حيان (القاهرة ، ١٩٤٢) ، الجزء الثاني ، الصفحة ٢٣٦ وما بعدها ، كانت في حد ذاتها سامية الأصل وكانت القيم العددية التي يرمز إليها كل حرف سامية أيضاً .

٥٨ — هناك عدة طرق لترتيب الحروف مألوفة الإستعمال في الجَفْر . وتعتبر طريقة أبجد ، أي التي تبدأ بالألف فالباء فالجيم فالدال ، أشهرها جميعاً . أما طريقة ابن سينا للحروف فإنها لا تتبع الطريقة الإسلامية العادية على أية حال .

٥٩ — Euclide geomètra et Tolomeo
Ipocrate Avicenna e Galieno
Averrois, ch'el gran comento feo.

(الجحيم ، المشهد الرابع ، الأبيات ١٤٢ — ١٤٤) .

٦٠ — يطلق ابن سينا على هذا العلم اسم « فن السماع الطبيعي » بمعنى الشيء الأول الذي « يسمعه » الإنسان عندما يدرس الفلسفة الطبيعية أو مبادئها .

٦١ — لقد عولجت هذه المسائل بما فيه الكفاية في كتاب نصر ، Introduction ، الفصل ١٢ — ١٤ .

٦٢ — إرجع إلى A.M. Goichon في «La nouveauté de la logique d'Ibn Sina»، في الذكرى الألفية لابن سينا، مؤتمر بغداد (القاهرة، ١٩٥٢)، ص٤١ — ٥٨ . وعلى الرغم من أن تحليل Goichon لهذا النوع من القياس المستعمل لدى ابن سينا تحليل مفيد ، إلا أن أدلتها على أن جنوح ابن سينا نحو العلوم التجريبية هو الذي يؤلف حكمته المشرقية ، ليست على أقل تعديل، مقنعة جداً. ولا يمكن أن ينسى المرء بهذه السهولة أمراً كان له معنى كبير جداً بالنسبة لأجيال من الحكماء الإيرانيين الذين كانوا يجدون في الفلسفة المشرقية مضموناً إلهياً عميقاً .

٦٣ — راجع مقالة آيدن صايلي « روش علمي أبو علي سينا » في كتاب العيد الألفي لابن سينا (طهران ، ١٩٥٣) الجزء الثاني ، ص ٤٠٢ — ٤١٢ .

٦٤ — راجع M. Horten و E. Wiedemann, في «Avicennes Lehre von Regenbogen nach Seinem Werk al-Shifa' Meteorologische في Zeitschrift ، ١١ : ٥٣٣ — ٥٤٤ (١٩١٣) .

٦٥ — راجع مقالة E. Wiedemann ، « Ueber ein von Ibn Sina (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument» , في Zeitschrift fur Instrumentkunde ٦ : ٢٦٩ — ٣٧٥ (١٩٢٥) .

٦٦ — حول تاريخ الطب الإسلامي حتى عصر ابن سينا ، ارجع إلى مقال

M. Meyerhof «Science and Medicine» ، في Legacy of Islam ، (اكسفورد ١٩٣١) ، ص ٣١١ — ٣٥٥ ؛ و E.G. Browne ، في Arabian Medicine ، (كمبردج ، ١٩٣١) ؛ و C. Elgood ، في A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate ، (لندن ، ١٩٥١) .

٦٧ — إرجع إلى E. Kremers و G. Udang, ، في History of Pharmacy (١٩٤٠) ، ص ١٩ وما بعدها .

٦٨ — إن الكتاب الأول من القانون (الفصل ٣ ، ٤ ، ٥) والكتاب الرابع منه يبرزان ابن سينا كجراح كفؤ ، ذي ملاحظات دقيقة على كثير من الأعمال الجراحية بما في ذلك جراحة السرطان . إرجع إلى مقال K.I. Gurkan ، «Les conceptions chirurgicales d'Avicenne» ، في Millénaire d'Avicenne ص١٧ — ٢٢ . ٦٩ و E. Wiedemann في مقال «Zur Geschichte der Lehre von Sehen» ، في مجلة Annalen der Physic und Chemie ، (ليبزغ ، ٣٩ : ٤٧٠ وما بعد ١٨٩٠ .

٧٠ — للإطلاع على تأثير ابن سينا على التراث العلمي في الغرب ، راجع مقالة A.G. Crombie ، «Avicenna's Influence on the Medieval Scientific Tradition» ، في مجموعة Avicenna ، تصنيف G.M. Wickens ، ص ٨٤—١٠٧ .

٧١ — إرجع إلى E.J. Holmyard ، في Avicennae de congelatione et conglutinatione lepidum ، (باريس ، ١٩٢٧) .

٧٢ — راجع S.Pines ، في مقال «Les précurseurs musulmans de la théorie de l'impetus ، في مجلة Archeion ، ٢١ : ٢٩٨ — ٣٠٦ (١٩٣٨) ؛ وله أيضاً Nouvelles études sur Awhad al-Zaman Abu'l-Barakat al-Baghdadi.

٧٣ — لقدكان P. Duhem أول من اعترف بالأصل المتوسط لكثير من الأفكار الشائعة في فيزياء القرن السابع عشر وقام بدراسات لها في علة كتب مثل ، Etudes sur Léonard de Vinci ، في ثلاثة مجلدات (باريس ، ١٩٠٦ — ١٩١٣) ؛ Le Système du monde ، في عشرة مجلدات (باريس ، ١٩١٣ — ١٩٥٩) ؛ Les Origines de la statique ، (باريس ١٩٠٥ — ١٩٠٦) . ولقد عقب بحوثه سلسلة من الدراسات الهامة في هذا الحقل كدراسات A. Koyre ، في Etudes galiléennes ، (باريس ، ١٩٣٩) ؛ ودراسات A Maier ، في An der Grenze von Scholastik und Naturwissen schaft ، المجلد الأول (إسن ،

١٩٤٣) ، المجلد الثاني (روما ، ١٩٥٢) ؛ و M. Claggett، في The Science of Mechanics in the Middle Ages (ماديسون، ١٩٥٩)، كذلك E.A. Moody، في مقال «Galileo and Avempace» في Journal of the History of Ideas، ١٢ : ١٦٣ – ١٩٣ (ابريل ، ١٩٥١) و ١٢ : ٣٧٥ – ٤٣٣ (يونيو ١٩٥١) ، التي وضحت وفي أغلب الأحيان أيدت نظريات Duhem وأقواله .

٧٤ – فيما يرجع لنظريات ابن سينا وآرائه عن الموسيقى ولتأثيره في هذا الحقل، راجع دراسات H.G. Farmer العديدة، وعلى الخصوص كتابه History of Arabian Music (لندن ، ١٩٢٩) ؛ ومقال «Clues For Arabic Influence on European Musical Theory، في Journal of Royal Asiatic Society of London (يناير ١٩٢٥) ، ص ١ – ٨٠ ؛ و Historical Facts for the Arabian Musical Influence (لندن ، ١٩٢٦) ؛ وكذلك البارون R.d'Erlanger، في La musique arabe ، الجزء الثاني ؛ و M. Hafny ، Ibn Sinas Musiklehre (برلين ، ١٩٣١) ؛ كذلك مهدي بركشلي في «موسيقى ابن سينا»، في كتاب العيد الألفي لابن سينا، الجزء الثاني، ٤٦٦ – ٤٧٧.

٧٥ – ارجع إلى Musica Mensurata في Grove's Dictionary, of Music and Musicians .

٧٦ – بحثت هذه النقطة في مقدمة Alain Daniélou – طليعة الثقات في الموسيقى الشرقية في يومنا الحاضر – لتسجيلات الموسيقى الإيرانية التي نشرتها اليونسكو تحت إشرافه . من الخطأ أن تسمى الموسيقى الإيرانية موسيقى عربية ، أكثر من أن تسمى الفلسفة الإسلامية عربية . فالموسيقى الإيرانية والعربية لا تتميزان فقط عن اليونانية ، وإنما تختلف إحداهما عن الأخرى في كثير من النواحي الأساسية ، وإن كانت كل منهما قد أثرت في الأخرى على مر القرون .

٧٧ – فيما يختص بعلم النفس السيناوي ، ارجع الى J. Bakos ، في La psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre as-Sifa و ترجمة F. Rahman ، (اكسفورد ، ١٩٥٩) ؛ وعلي أكبر سياسي ، علم النفس ابن سينا وتطبيق آن با روانشناسي جديد (طهران ، ١٣٣٤ شمسي) ؛ وموسى عميد ، في Essai sur la psychologie d'Avicenne (جنيف ، ١٩٤٠) .

٧٨ – بحثت قوى النفس المختلفة في «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant، بقلم E. Gilson، في Archives d'Histoire Doctrinal et Littéraire du Moyen Age ٤ : ٥ – ١٤٩ (١٩٢٩) .

٧٩ — ترجم هذه القصيدة E.G. Browne في Literary History of Persia (كبردج ، ١٩١٥) ، ٢ ، ص ١١١ ؛ كما أن هناك ترجمة حسنة لها بقلم A. J. Arberry ، في ...Avicenna ، نشر Wickens ، ص ٢٨ .

٨٠ — بصدد أفكار ابن سينا الدينية ، ارجع إلى بحث L. Gardet الهام، La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)؛ كما تروى في العالم الإسلامي عدة قصص حول وجهة نظر ابن سينا الدينية . فيقال مثلا إن أحد تلامذته الذي كان يرى فيه أعظم علماء زمانه سأله يوما : لماذا لا يدعي النبوة وينادي بدين جديد ؟!! فتبسم ابن سينا ولم يحر جواباً . وفي فجر اليوم الثاني عندما ارتفع صوت الأذان ، استيقظ التلميذ قاصداً حوض الماء حتى يتوضأ للصلاة . كان الجو شديد البرودة ، فطلب إليه ابن سينا ألا يخرج للوضوء وإلا أصيب بالرشح ومرض . ولكن التلميذ لم يذعن لنصيحته ، بل خرج وتوضأ ثم أدى صلاته . فلما انتهت الصلاة دعاه ابن سينا وقال له : « هذا هو السبب في أنني لا أدعي النبوة . فها أنا أستاذك ومعلّمك لا زلت حياً ، وأعظم مرجع طبي اليوم ، أمنعك من أن تغسل نفسك بالماء البارد ، فلا تذعن لنصيحتي وتتبع تعاليم رجل عاش في الجزيرة العربية منذ أربعة قرون وكان أمياً مع أنك لم تقابله مطلقاً . هذا هو الفرق بين النبي والعالم الفيلسوف » . إرجع أيضاً إلى نصر ، في «Ibn Sina and the Islamic Religion» ، ...,Introduction الفصل ١١ .

٨١ — مقالة S.H. Barani بعنوان «Ibn Sina and Alberuni»، في مجلد ذكرى ابن سينا ، ص ٨ .

٨٢ — إرجع مثلا إلى A.F. Von Mehren ، في Traités mystiques d'Avicenne (ليدن ، ١٨٨٩ — ١٨٩٩) ، الجزء الثالث .

٨٣ — رسالة في العشق ، المرجع السابق ، الفصل الأول . ترجمة انكليزية بقلم : E.L. Fackenheim, Mediaeval Studies,7:214 (1345). .

٨٤ — فيما يتعلق بالنبوة في الإسلام وخاصة في آثار الفارابي وابن سينا ، راجع دراسة F. Rahman ، Prophecy in Islam في Philosophy and Orthodoxy (لندن ، ١٩٥٨) ، وخاصة الصفحة ٣٠ وما بعدها ، حيث تحلل المسائل الهامة بدقة ، مع أن تأويل المؤلف يبدو عقلياً أكثر من اللزوم ويبالغ فيه بالتأكيد على الأصول اليونانية لهذا المفهوم « الإبراهيمي » المصدر . راجع أيضاً L. Gardet في La pensée religieuse ، الفصل الرابع .

٨٥ — لقد أدى المدلول الممكن لهذا الكتاب وللصفة « مشرقي » التي يمكن أن تقرأ في العربية بحيث تفيد معنى « إشراقي » أيضاً ، إلى سلسلة طويلة من المناقشات

والمشادّات في العقود الأخيرة . فقد أبدى مستشرقون أعلام ، أمثال Nallino وكثيرين غيرهم ، وجهات Gauthier, Gardet, Goichon, Pines, Corbin نظر مختلفة حول هذا الموضوع . وللوقوف على ملخص لهذه الآراء ، راجع H. Corbin ، في Avicenna and the Visionary Recital ، ص ٣٦ وما بعدها ؛ أبو العلا عفيفي ، الجانب التصوفي لابن سينا ، في الذكرى الألفية لابن سينا ، ص ٣٩٩–٤٤٩ ؛ نصر ، في Introduction ، الفصل ١١ .

٨٦ – لقد قام بدراسة مستفيضة لهذه الآثار و « للفلسفة المشرقية » لدى ابن سينا عامة Corbin في كتابه Avicenna and the Visionary Recital .

٨٧ – توجد نسخ جيدة من هذا الكتاب إلا أنه لم ينشر بعد . ومتى طُبع ودُرس فلا بدّ أن يلقي الضوء على بعض العلاقات التي ما زالت خفيّة بين مدرسة الإشراقيين ومدرسة ابن سينا .

لقد ترجم S. Popper رسالتين لبهْمَنْيارْ في الإلهيات إلى الألمانية في Behmenjar ben el-Marzuban , der Persische Aristoteliker aus Avicennas Schule. Zwei Metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und mit Deutsch Anmerkungen (ليبزغ ، ١٨٥١) .

٨٨ – الخيام المتوفى سنة ٥٢٦ (١١٣٢) هو احدى الشخصيات النادرة في التاريخ (ولعله الوحيد) الذي جمع بين عبقرية الشاعر والرياضي في وقت واحد . ومع ذلك فإن رباعياته قد أسيء فهمها ، لذا فسّرت خطأ وجهة نظر حكيم حقق « الاتحاد الأعلى » فسخر من عالم الظاهر ، كما لو كانت شكوك مرتاب وحتى ملاذّ ابيقوري حسية. ولكن الخيام لم يظهر بهذا المظهر لمعاصريه ، كنظامي عروضي الذي يلقبه في كتاب جهار مقاله « بحجة الحق » . لم يكن الخيام كاتباً مكثراً ، ولكن بقي من مؤلفاته ما يقرب من اثني عشر في الإلهيات والعلوم، من بينها المصادرات ، وهي بحث في بديهيات اقليدس ، حيث يدلل على أن الهندسة الإقليدية ترتكز على الفرضية القائلة أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان ، وهي قضية غير قابلة بحد ذاتها للإثبات في هذا الضرب من الهندسة .

أما بخصوص آثار الخيام ، فارجع إلى السيد سليمان ندوى في كتابه (بالأردية) « خيام اور اس كي سوانح وتصانيف بر ناقدانه نظر » (أعظم جره ، ١٩٣٣) ؛ والمقالة عنه بقلم V. Minorsky ، في دائرة المعارف الإسلامية .

٨٩ – ناصر خسرو (٣٩٤ (١٠٠٣) – ٤٥٢–٥٣ (١٠٦٠ أو ٦١) ، أهم الفلاسفة مباشرة بعد ابن سينا ، اعتنق المذهب الإسماعيلي إبان وجوده في مصر ثم أصبح داعياً لهذا الضرب من التشيع في خراسان . ومن آثاره الهامة ديوانه

بالفارسية وكذلك جامع الحكمتين ، كُشَايِش و رَهايش ، زاد المسافرين ، رَوْشَنائي نامَه ، وأيضاً كتابه عن رحلته المعروف بسَفَرْ نامَه . راجع مقدمة H. Corbin لجامع الحكمتين ، الذي نشره Corbin ومحمد معين (طهران وباريس ، ١٩٥٣) .

٩٠ – يرتبط الطوسي بابن سينا رأساً بواسطة خمسة أجيال من الأساتذة والتلاميذ ، فقد كان تلميذ فريد الدين الداماد الذي كان تلميذ صدر الدين السرخسي الذي كان بدوره تلميذ أفضل الدين الجيلاني. وكان هذا الأخير تلميذاً لأبي العباس اللوكري تلميذ بهمنيار المشار إليه آنفاً . إن سلسلة الأساتذة والتلاميذ في الحكمة أو التراث الفلسفي لها في الغالب ما « للسلسلة » في التصوف من شأن ، فثمة دوماً تقليد شفهي إلى جانب المتن المحرر . وكما تتضمن السلسلة في التصوف تحدّر « البركة » الكامنة في الطريقة من جيل إلى آخر ، تتضمن سلسلة الأساتذة والتلاميذ في « الحكمة » اتصال الاسناد الشفهي والظلال الجانبية التي تمكن التلميذ من القراءة « ما بين السطور » .

٩١ – راجع الكاشاني في المصنفات ، طبع مجتبي مينَوي ويحيى مهدوي (طهران ، ١٣٣١ – ١٣٣٧) .

٩٢ – لقد اكتشف صديق سافر حديثاً إلى أفغانستان وباكستان لدراسة المدارس التقليدية في هذه المناطق ، أن الكتاب الفلسفي الوحيد الذي ما زال يدرس في جميع المدارس الدينية الحرة على وجه التقريب في هذين البلدين ، هو حكمة العين .

٩٣ – طبع في ثلاثة مجلدات (طهران ، ١٣٣٥ – ١٣٣٧) .

٩٤ – تناول أثر ابن سينا في الشرق والغرب S. Afnan في كتابه ...Avicenna ، الفصلين الثامن والتاسع ، على الرغم من أن بعض جوانب نظرته إلى تراث ابن سينا في الشرق تختلف عما يأخذ به اتباع ذلك التراث ، الذين يعتبرون حياته العقلية ملكاً لهم . وقد قدم Corbin عرضاً مفيداً جداً عن التراث السيناوي في الشرق وتناقضه مع السيناوية اللاتينية في كتابه Avicenna and the Visionary Recital ، ص ١٠١ وما بعدها .

٩٥ – فيما يتعلق بترجمات ابن سينا إلى اللاتينية ، راجع M.A. Alonso في «Ibn Sina y sus primera influencias en el Mundo Latino» في «Revista del Instituto Egypcio de Estudios Islamicos» ، ١ : ٣٦ – ٥٧ (١٩٥٣) ، و M.T. D'Alverny, في مقال «Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne» في Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Mo-

yen Age، ٢٧ –٣٣٧ – ٣٥٨ (١٩٥٢) ، وفي ذيل الصفحة ٣٤٠ من هذا المقال، أوردت M.T. D'Alverny ، التي تعتبر الحجة الأولى في هذا الموضوع والتي ما زالت تعد منذ أمد نشرة كاملة لآثار ابن سينا في اللاتينية ، أسماء آثار أخرى لها شخصياً تتناول هذا الموضوع ، كما ذكرت مقالات H. Bedort و M. Alonso و S. Pines .

ولدراسة عامة لترجمات النصوص العربية إلى اللاتينية ، فإن المرجع الذي ما زال أفضل المظان ، هو كتاب M. Steinschneider: Die Europâischen Ubersetzungen aus der Arabischen bis Mitte der 17. Jahrhunderts (غراتس ، ١٩٥٦) ؛ وراجع أيضاً R. Walzer ، في مقالة «Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe» في Bulletin of the John Rylands Library ، ٢٩ : ١٦٠ – ١٨٣ (١٩٤٥ – ١٩٤٦) . ومن المفيد أن نلاحظ مع ذلك أن آثار ابن سينا التي تبسط « فلسفته الباطنية » ، كالإشارات ومنطق المشرقيين ، لم تترجم إلى اللاتينية . وهكذا وضعت أسس الخلاف الذي لم يلبث أن ظهر بين التأويل الشرقي والغربي لفلسفة ابن سينا .

٩٦ – عثرت على هذه الرسالة ونشرتها M.T. D'Alverny ، بعنوان «Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin de XII Siècle» في Archives d'Hist. Doct. et Litt. du Moyen Age ، ١٥ – ١٧ : ٢٣٩ – ٢٩٩ – ٢٩٩ (١٩٤٠ – ١٩٤٢) .

٩٧ – راجع R.de Vaux ، في Notes et textes sur L'avicennisme latin (باريس ، ١٩٣٤) . إن الاصطلاح السيناوية اللاتينية « Latin Avicennianism» لم يلاق من الانتشار ما لاقاه اصطلاح الرشدية اللاتينية «Latin Averroism» الذي استحدثه P.Mandonet في معرض دراساته عن Siger de Brabant ، حتى ولو كان هذا الاصطلاح نفسه قد عورض من قبل F.Van Steenberghen في مقالته «Siger of Brabant» ، في Modern Schoolman ، ٢٩ : ١١ – ٢٧ (١٩٥١) . أما بالنسبة إلى ابن سينا فيذهب عدد من الثقات أمثال E. Gilson إلى أنه لم تكن ثمة مدرسة محددة تماماً ومتصلة اتصالاً كافياً بعقائده حتى تستحق التسمية باسمه .

وللإطلاع على أثر ابن سينا في العالم اللاتيني والمدارس المرتبطة به ، راجع E.Gilson ، في «Graeco-Arab Influences» ، في History of Christian Philosophy in the Middle Ages ، الجزء السادس، الفصل الأول ؛ و«Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant» ، في Archives

d'Hist. Doct. et Litt. du Moyen Age ، ٤ : ٥ – ١٤٩ (١٩٢٩) ؛ و«Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin» المرجع المذكور ، ١ : ١ – ١٢٧ (١٩٢٦) ؛ و Avicenne et le point de départ de Duns Scotus. وارجع أيضاً إلى K. Foster, O.P. في «Avicenna and Western Thought in the 13th Century» ، في نشرة Wickens ، باسم Avicenna... ؛ ثم Corbin ، في Avicenna... ، ص ١٠٢ وما بعدها .

٩٨ – كان الأطباء المسيحيون عادة أرق شعوراً نحوه منهم نحو ابن رشد ، كما تمكن ملاحظة ذلك في المعاملة المعتدلة التي تلقاها في الكتاب المجهول مؤلفه ، De Erroribus Philosophorum .

٩٩ – لأن مسألة « المعرفة العقلية » ، كما بيّن Gilson بمهارة ، « ليست إلاّ قضية كوزمولوجية خاصة » . «Pourquoi saint Tomas a critiqué saint Augustin» ، ص ٥٢ .

١٠٠ – P.Duhem في دراسته الكبرى ، Le systéme du monde (الجزء الرابع ، ص ٣١٧ وما بعدها) ، يشرح إلى أي حدّ كان الانقلاب الفلكي يستلزم تغييراً في الموقف الروحي والديني تجاه الكون ويتضمن نفي التقديس .

١٠١ – بالنسبة إلى علم الكون وعلم الملائكة، يقول Corbin : « ولكن علم الكون بكامله كان متصلاً بعلم الملائكة . وردُّ الثاني كان يعني زلزلة قواعد الأول ، وهذا هو بالضبط ما أفاد أغراض الثورة الكُبرنيكية . ولهذا ، نشاهد اتفاقاً بين علم الكلام المسيحي والعلوم الوضعية من حيث الغاء امتياز الملائكة وعالم الملائكة في خلق الكون . وعندئذ لا يعود عالم الملائكة ضرورياً بالضرورة الميتافيزيقية ويصبح نوعاً من الكماليات في الخلق ويصبح وجوده محتملاً إلى حدّ ما » . Avicenna ، ص ١٠١ – ١٠٢ .

١٠٢ – لقد عالجنا هذه المسألة معالجة وافية في دراستنا لعلم الكون السيناوي في ...Introduction ؛ راجع أيضاً مقدمة H.A.R. Gibb لذلك الكتاب .

١٠٣ – تروى قصص كثيرة عن ابن سينا في إيران وآسيا الوسطى والعالم العربي ، في لغة عامية . فقد احتل مكانه في الضمير العام بكل تأكيد حتى عند العامة ، كبطل شعبي هيمن علمه وحكمته على قوى الطبيعة .

٢ — السهروردي والإشراقيون

١ — فيما يخصّ مبادىء هذه المدرسة وأثرها راجع الكتاب الأساسي الذي ألفه L. Gardet و M.M. Anawati، Introduction à la théologie musulmane (باريس ، ١٩٤٨) ، والدراسة الكبرى لـ H.A. Wolfson التي تقوم بطبعها مطابع جامعة هارفارد بعنوان The Philosophy of the Kalam .

٢ — بخصوص تقسيم العلوم إلى عقلية ونقلية راجع مقدمة ابن خلدون .

٣ — من أجل تاريخ هذه الفترة، راجع أثر T.N. Arnold، The Caliphate (اكسفورد ، ١٩٢٤) و W. Barthold ، Turkestan down to the Mongol Invasion (لندن ، ١٩٢٨) و M.T .Houtsma ، Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seljoucides (ليدن ، ١٨٨٦) ، الأجزاء ١ — ٤ ؛ G. Le Strange و The Lands of the Eastern Caliphate (كمبردج ، ١٩٣٠) J. Sauvaget ، Introduction à l'histoire de l'Orient musulman (باريس، ١٩٣٤) . أما بالنسبة إلى الأهمية الخاصة للنفوذ السياسي للشيعة والسنة في العناية بالفنون والعلوم، فراجع تمهيد السيد حسين نصر في كتاب، Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.

٤ — خصصت للغزالي دراسات عديدة في اللغات الأوربية . وعليه فشهرته أوسع بكثير من غيره من معظم الحكماء المسلمين . ولهذا ، صممنا على ألاّ نخصص له فصلاً في هذا الكتاب . ومع أن بعض المحافل تعتبر الغزالي إلى حد بعيد معياراً لصحة عقيدة الصوفيين الآخرين ، فلا شك في أنه واحد من أعظم الشخصيات الإسلامية شأناً ؛ فقد وضعته يد القدر في تلك اللحظة الحاسمة من التاريخ الإسلامي التي قيّض للنزعة العقلية فيها أن تنحسر وللتربة أن تُهيأ لمبادىء السهروردي وابن عربي الحكمية . فيما يخصّ حياة الغزالي وعقائده وأثره ، راجع ، M. Asin Palacios ، في La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano

(مدريد و غرناطة ، ١٩٣٤ — ١٩٤١) ؛ و Carra de Vaux ، في Gazali (باريس ١٩٠٢)؛ و A.J. Wensink ، في La pensée de Ghazzali (باريس ، ١٩٤٠) ؛ و F. Jabre ، في La notion de certitude selon Gazali dans ses origines psychologiques et historiques (باريس ، ١٩٥٩) .

٥ — لقد كان من نتائج ترجمة هذا الكتاب إلى اللاتينية أن اعتبر الغزالي (Al gazel باللاتينية) لدى القديس توماس الاكويني ومدرسين آخرين كفيلسوف مشائي . إن « المقاصد » في الواقع يكاد يكون ترجمة حرفية لأثر ابن سينا دانشنامه علائي من الفارسية إلى العربية . ولما كان الأصل صعب التناول إذ كان المحاولة الأولى لكتابة الفلسفة الأرسطوطاليسية بالفارسية ، فقد جاءت الترجمة العربية للغزالي في غاية الوضوح . وربما كان ذلك السبب الأساسي لشيوعه العظيم لدى الجمهور .

٦ — ينتقد الغزالي الفلاسفة في عدد من النقاط التي يعتبر ثلاثاً منها أساسية ؛ وهي إنكار الخلق من العدم وإنكار علم الله بالجزئيات وإنكار البعث الجسماني ، المبينة جميعاً في القرآن بوضوح . إرجع إلى W. Montgomery Watt ، في The Faith and Practice of al-Gazzali (لندن ، ١٩٥٣) ، ص ٣٧ وما بعدها .

٧ — لقد استفاد الأشاعرة مع ذلك من حملة الغزالي على الفلاسفة . ولذا ، فإن انتقاده لهم يمكن أن يعتبر إلى حد ما انتصاراً للمتكلمين أيضاً ، وخاصة أن الظروف السياسية والإجتماعية آنذاك شجعت على انتشار تعاليمهم .

٨ — هذا المتكلم الكبير الذي كان واحداً من أعظم علماء عصره ، يجب أن يعتبر بعد الغزالي أهم النقاد للفلاسفة . لقد ألف التفسير الكبير وكذلك جامع العلوم الذي يدور على سائر علوم زمانه التي كان يلم بها إلماماً واسعاً . إن أهميته في الفلسفة تكمن في نقده وتحليله المفصلين لإشارات ابن سينا التي أجاب عليه خواجه نصير الدين في شرحه للإشارات بعد ذلك بجيل واحد . وبالنسبة للإمام فخر كما يُدعى في إيران ، راجع : M. Horten ، في Die Spekulative und Positive Theologie in Islam nach Razi undTusi (ليبزغ، ١٩١٢)؛ P. Kraus; ، «The Controversies of Fakhr al-Din Razi» في Islamic Culture ١٢ : ١٣١ — ١٥٣ (١٩٣٨) ؛ وسيد حسين نصر ، «Fakhr al-Din al-Razi» في History of Muslum Philosophy ، نشر M.M. Sharif (ويزبادن ، ١٩٦٣) .

٩ — يجب ألا نخلط بين شيخ الاشراق وبين جمهرة مشايخ الصوفية المعروفين

باسم السهروردي ، وخاصة شهاب الدين السهروردي الشيخ الصوفي الشهير الذي قد خلط بينه وبين مؤسس مدرسة الإشراق حتّى بعض المؤرخين الإسلاميين. وبخصوص السهرورديين الأربعة المشهورين، راجع H. Ritter، Philologika, IX: «Die vier Suhrawardi,ihre Werke in Stambuler Handschriften»، في مجلة Der Islam ، ٢٤ : ٢٧٠ — ٢٨٦ (١٩٣٧) و ٢٥ : ٣٥ — ٨٦ (١٩٣٨).

١٠ — تجب الاشارة إلى كتابات H. Corbin عن السهروردي وخاصة ترجمة بعض آثاره القصيرة إلى الفرنسية ؛ وكذلك أيضاً Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi) (باريس ، ١٩٣٩) ؛ و Les motifs Zoraastiens dans la philosophie de Suhrawardi (طهران، ١٩٤٦) ، ومقدمتي Corbin للسهروردي في Opera Metaphysica et Mystica، المجلد الأول (استانبول ، ١٩٤٥) والمجلد الثاني (طهران ، ١٩٥٢) . ويحتوي الجزء الأول منهما على قسم الالهيات في ثلاثة من آثار السهروردي الكبيرة هي التلويحات والمقاومات والمطارحات . ويحتوي الجزء الثاني النصّ الكامل لدرّته النادرة حكمة الإشراق والرسالتينْ القصيرتين في اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغربية . أما الجزء الثالث الذي سوف ينشر قريباً إنشاء الله ، بالتعاون بين Corbin ومؤلف هذا الكتاب ، فيتضمن المجموعة الكاملة للآثار الفارسية .

١١ — لقد وجه العلماء العرب حديثاً بعض الاهتمام إلى السهروردي ، جاء في أغلبه نتيجة لانتشار ثمرات بحث Carbin في الأقطار العربية ، مما يتمثل في كتاب سامي الكيالي ، السهروردي (القاهرة ، ١٩٥٥) وكتاب حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، لأحمد أمين (القاهرة ، ١٩٥٢) ، وأقسام خصصت للسهروردي في كتاب «في الفلسفة الإسلامية» من تأليف ابراهيم مدكور (القاهرة ، ١٩٤٧) ، وشخصيات قلقة في الإسلام لعبد الرحمن بدوي (القاهرة ، ١٩٤٦) ، الذي يشتمل على الترجمة العربية لكتاب Corbin الموسوم بـ Suhrawardi d'Alep ، المشار إليها آنفاً .

أما في ايران فقد طبع كتابه حكمة الإشراق مع شروح وتعليقات مختلفة طبعة حجرية أثناء القرن الماضي . وكان دائماً متناً أساسياً في المدارس ، كما طبعت طائفة من رسالاته الفارسية ، باشراف مهدي بياني ومحسن صبا . هناك أيضاً كتاب علي أكبر دانا سِرِشْت الموسوم : أفكار السهروردي وملا صدرا (طهران ، ١٣١٦) ، الذي يتناول بعض أفكار السهروردي الأساسية . راجع أيضاً لسيد حسين نصر مقال Suhrawardi في كتاب History of Muslim Philosophy، فهو يتناول كثيراً من المادة المشروحة في هذا الكتاب .

إن أهم ما كتب عن هذا الموضوع باللغات الأوربية قبل Corbin ، والذي يحتوي بعضه على تأويلات مغلوطة رغم كون أصحابه من أهل الكفاءة من العلماء ، يشتمل على أثر Carra de Vaux ، «La Philosophie illuminative d'après Suhrawardi في Journal Asiatique (١٩ : ٦٣ — ٩٤ (١٩٠٢) ؛ و Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi Maqtoul لـ M. Horten (هالي، ١٩١٢) ، والنص الأصلي والترجمة الانكليزية لعدة من رسائل السهروردي بقلم O. Spies .

١٢ — نقصد بالثيوصوفيا Theosophy (التأله) ذلك الشكل من الحكمة الذي ليس بفلسفة ولا بكلام ، وإنما هو معرفة الأسرار الإلهية التي يدلّ عليها المعنى الأصلي لهذه الكلمة قبل أن تفرغ من أي معنى لدى الحركات الروحية العصرية الزائفة .

١٣ — إن أوثق المصادر لسيرة السهروردي هو نزهة الأرواح وروضة الأفراح. وهو تاريخ للفلسفة ألفه تلميذه شمس الدين الشهرزوري، وهو من أهم المفسرين لآثاره . والنص العربي الأصلي لهذا الكتاب لم يطبع بعد وإنما نشرت له ترجمة فارسية على يد ضياء الدين دُرّي في طهران سنة ١٣١٧ (١٩٣٨) . كما توجد أيضاً ترجمات لحياة السهروردي في آثار Corbin ، المنّوه بها سابقاً .

١٤ — لقد اعتمد Corbin تقسيماً مشابهاً قائماً على أربع طبقات من الآثار . وقد تتبعناه جزئياً وإنما مع بعض الإختلاف . راجع مقدمة Opera Mctaphysica et Mystica ، الجزء الأول ، ص ١٦ وما يليها . وفي سبيل تحقيق نشر آثاره كاملة ، قدّم L. Mssignon أيضاً تقسيماً مؤقتاً لآثار السهروردي في كتابه Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam (باريس ، ١٩٢٩) ، ص ١١٣ .

١٥ — عين القضاة ، الذي يشبه مجرى حياته مجرى حياة الحلاج والسهروردي ، إذ لقي الموت المفجع في سن مبكرة ، هو أحد الصوفيين الهامين في العصور اللاحقة . وتشابه عقائده من وجوه عدة عقائد السهروردي ، وإن لم يكن حكيماً ، بل كان صوفياً محضاً بنى على قاعدة من الثقافة الفلسفية . ويعتبر كتاباه زبدة الحقائق والتمهيدات اللذان طبعاً حديثاً على يد عفيف عسيران (طهران ، ١٣٤٠) من أكثر النصوص أهمية بالنسبة للعقيدة الصوفية قبل ابن عربي .

١٦ — لقد نسب شرح لنصوص الفارابي إلى السهروردي ، ولكن حتى الآن لم تكتشف مخطوطة لهذا الشرح .

١٧ — يكتب السهروردي في أول قصة الغربة الغربية : إن ابن سينا

قد سعى إلى منابع حكمة الإشراق ولكنه لم يوفق في اكتشافها تماماً . ارجع إلى H. Corbin ، Opera... الجزء الثاني ، ص ٢٧٥ .

١٨ – إرجع إلى L. Massignon في : «Inventaire de L'Hermétisme arabe» في A.J.Festugière و A.D. Nock ، La Rèvèlation d'Hermès Trismégiste (باريس ، ١٩٤٨) الجزء الأول ، ودراسة D. Chwolsohn ، التي لا تزال موثوقاً بها ، بعنوان Die Ssabier und der Ssàbismus (سنت بطرسبرج ، ١٨٥٦) .

١٩ – مخطوطة « كلمة التصوف » استانبول كتبخانة راغب باشا رقم ١٤٨٠ ورقة ٤٠٧ ب ، وراجع أيضاً Les motifs Zoroastiens dans la philosophie de Suhrawardi لـ H. Corbin (طهران ، ١٩٤٨) ، ص ٢٤ .

ومقدمته على مجموعة في الحكمة الإلهية ، نشرة جمعية المستشرقين الألمان (استنبول ، ١٩٤٥) بعنوان La Philosophie Orientale. إن « كلمة التصوف » يحتوي على كثير من العقائد الأساسية للسهروردي ، وعندما ينشر نشراً نقدياً ويطبع سيكون لائقاً للدراسة الدقيقة . ومما يستحق التنويه به أن هناك شرحاً له كتبه محمد علي الأصفهاني المعروف بعلي الحزين ، وهو حكيم إيراني في القرن ١٢ (١٨) ، وقد ذهب إلى بنارس ليقضي آخر أيامه هناك ، ودفن بالفعل في تلك المدينة . ويرقى معظم الصوفيين في بنارس اليوم بأصلهم إليه . ولكن يبدو أن شرحه الذي كان يربط كل مدرسته بمدرسة السهروردي قد فقـد .

٢٠ – يبين السهروردي عقيدته في كلية الحكمة الدينية بكل صراحة في الكتاب السادس للطبيعيات من المطارحات . إرجع إلى H. Corbin في Opera ، الجزء الأول .

٢١ – يرد ذكر هذا المنام في القسم الخامس والخمسين من إلهيات التلويحات ، وأيضاً عند Corbin في Les motifs Zoroastriens... ، ص ٢٨ – ٢٩ .

٢٢ – Ancient Alphabet and Hieroglyphic Characters المشتمل على أصل وترجمة كتاب شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام ، لابن وحشية (لندن ، ١٨٠٦) ص ١٠٠ ؛ وأيضاً Les motifs, Zoroastiens... ص ١٨ و Opera... ، الجزء الأول ، حيث قدم Corbin المعلومات التي لخصناها هنا .

٢٣ – H. Corbin ، في Opéra ، الجزء الثاني ، ص ١٠ – ١١ .

٢٤ – نفس المرجع .

٢٥ – أصبحت هذه الصفة لقباً لسلسلة من الحكماء في إيران منذ ذلك الحين . كما أطلق على ملاّ صدرا الحكيم الصفوي العظيم لقب صدر المتألهين .

٢٦ — اليمن لغةً تفيد اليمين أيضاً ، فتفيد المعنى العام لمشرق الأنوار ، إذ لو وقف الإنسان متجهاً إلى الشمال فاليد اليمنى هي التي تشير إلى الشرق . لقد عرفها المؤلفون المسلمون بالجانب الأيمن للوادي الذي سمع منه موسى صوت الله في سينا ، وأيضاً بحكمة سليمان، ومن ثم الحكمة القائمة على الوحي والإشراق . ويقابل بعض المؤلفين مثل الميرداماد الحكيم الصفوي المعتبر الحكمة اليونانية أو الفلسفة اليونانية (أي الفلسفة الاستدلالية) بالحكمة اليمانية أو الحكمة القائمة على الإشراق . وهنا يمكننا أن ننوه بالدور الهام الذي لعبته اليمن عند طائفة Rosicrusians أي صليبيّ الورد الأحمر . فقد أوعز إلى اتباعها بالذهاب إلى اليمن بحثاً عن المعرفة . وعلاوة على ذلك ، فإن Christian Rosenkreuts مؤسس هذه الفرقة ، كما جاء في بعض الروايات، هاجر إلى اليمن عندما رأى أن الظروف في أوربا غير مؤاتية لمواصلة نشاطه . راجع R. Kienast، في Johann Valentin Andreae und die Vier Echten Rosekreutzer - Schriften (ليبزغ ، ١٩٢٦) ، ص ١١٣ وما بعدها ؛ و «Le Récit d'initiation et l'Hermétisme en Iran, لـ H. Corbin في Eranos Jahrbuch، ١٧ : ١٣٦—٣٧ (١٩٤٩) .

٢٧ — لقد تناولنا هذه المسألة العويصة باسهاب ، إذ كانت محور الجدل في المدارس المتأخرة في إيران ، وذلك في الفصل الخامس بالسهروردي في History of Muslim Philosophy .

فيما يخصّ وضع ملا صدرا تجاه هذه المسألة وآرائه في اصالة الوجود ، ارجع إلى السيد حسين نصر في مقال، «Sadr al-Din Shirazi, His Life Doctrines and Significance» بمجلة Indo- Iranica ، ١٤ : ٦ — ١٦ (ديسيمبر ١٩٦١) ، ومقدمة كتاب « سه أصل » (أي الأصول الثلاثة) لملا صدرا (طهران ، ١٣٤٠). يراجع أيضاً السيد أبو الحسن القزويني في « زندكي صدر المتألهين شيرازي وبحثي دَرْحركت جوهري » (أي حياة صدر المتألهين الشيرازي وبحث في الحركة الجوهرية) ، الذي ترجم إلى الانكليزية بعنوان The Life of Sadr al-Muti'allihin Shirazi and a Discussion of Motion in the Category of Substance ؛ والسيد محمد حسين طباطبائي في مقاله « صدر الدين محمد بن ابراهيم شيرازي مجدد فلسفة اسلامي دَرْ قرن ١١ (١٧)» المترجم إلى الإنكليزية بعنوان Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim Shirazi, the Renewer of Islamic Philosophy in the 11th/17th Century . والمقالان بالإنكليزية والفارسية من كتاب « يادنامه ملا صدرا » (ذكرى ملا

صدرا) ، (طهران ، ١٣٤٠) ، ص ٧ – ٢١ و ٢٢ – ٣٤ على التوالي .

وهناك بعض أعلام المدرسة الإشراقية من المتأخرين ، كالحكيم الإيراني المعاصر للسيد محد كاظم عصار ، الذي يقول بأن النور في عقائد السهروردي هو الوجود في لغة ملا صدرا . وهكذا يقول أنه ليس هناك فرق أساسي بين المدرستين من هذه الناحية. كما أن M. Horten قد اكتشف هذه النقطة أيضاً وعالجها في دراساته عن ملاّ صدرا والسهروردي .

٢٨ – هذه الفقرة من حكمة الإشراق قد اقتبست عن التّرجمة الانكليزية الّتي قامت بها M. Smith في Readings from the Mystics of Islam (لندن ، ١٩٥٠) ، ص ٧٩ .

٢٩ – توجد هذه الفكرة أيضاً في الفكر المسيحي للقرون الوسطى ، فقد كانت طبقات الرهبان تقوم على أساس طبقات الملائكة . كما أن هناك تشابهات عدّة بين علم الملائكة ، كما وضعه السهروردي وكما جاء في Celestial Hierachies أ Dionysius the Areopagite ، الذي يؤلف المصدر الرئيسي لدراسة علم الملائكة في العصور الوسطى اللاتينية .

٣٠ – في التقويم الشمسي الجلالي الحديث ، ينطبق اسم كل شهر من الشهور على اسم الملاك الذي يهمين عليه حسب المعتقدات الزرادشتية . والكائنات الالهية الدنيا ، التي يعرف كل منها باسم إيزَدْ Yazata ، تهيمن على أيام معينة من الشهر . راجع A.V.W. Jackson ، في Zoroastrian Studies (نيويورك ، ١٩٢٨) ، الفصل الخامس .

ويستعمل السهروردي أيضاً اسم الملاك المزدائي أو الاقبال والقوة السماوية خُرَّهْ ، (وفي اللغة الأوستائية خْوَارْنَهْ Xvarnah ، وفي الفارسية القديمة فَرَّهْ Farrah) للدلالة على الجلال الخاص والنور الذي يتلقاه حكماء الإشراق . راجع H. Corbin ، في Opera... ، الجزء الثاني ، من ٣٧ – ٣٨ ، و Les motifs zoroastriens.. ، ص ٣٦ – ٤٥ .

٣١ – هناك على أية حال تشابه عميق بين علم الملائكة الزرادشتي ونظيره في الأديان السامية ، إلى حد أن البعض ذهب إلى أن علم الملائكة اليهودي مقتبس عن الزرادشتي . أما بالنسبة إلى علم الملائكة الإسلامي المستمد من القرآن ، والذي له نظائر في النظام اليهودي ، فارجع إلى F.Schuon ، في L'oeil du coeur (باريس ، ١٩٥٠) في الفصل المعنون «al-nur» .

٣٢ – الجوانب الثلاثة الّتي نوه بها ابن سينا هي : ادراك العقل لواجب الوجود كواجب ، ولذاته كممكن ، ولذاته أيضاً كواجب بشيء آخر خارج عنه . راجع

الفصل السابق عن ابن سينا .

٣٣ – نلاحظ أن السهروردي يستعمل بعض الكلمات الزرادشتية ، ولكنه يربط بينها وبين الاصطلاحات القرآنية المتعارفة .

٣٤ – يجب ألا يخلط بين ذلك وبين اصطلاح « الأمهات » المستعمل لدى الفلاسفة المشائيين بمعنى العناصر الأربعة : النار والهواء والماء والتراب ، التي تتولد منها المملكات الثلاث .

٣٥ – في باب هذا النمط من علم الملائكة ، راجع H.corbin ، في ...Opéra ، الجزء الثاني ، ص ١٢٥ وما يليها .

٣٦ – يبلغ هذا التوفيق أوج دلالته وأهميته في تفكير بعض حكماء الشيعة المتأخرين ممن دمجوا الحكمة الاشراقية بالتشيع .

٣٧ – هذا المفهوم الجميل لدى السهروردي وكثيرين من الإشراقيين والصوفيين ، يشبه جداً المفهوم المزدكي للملأ الملائكي الذي يعرف باسم Farahvashis والتي ترشد كل نفس في هذه الدنيا ، وتتحد كل نفس بواحد منها نهائياً . إرجع الى Jackson ، في Zoroastrian Studies ، ص ٥٩ – ٦٠ ، و R. C. Zaehner ، في The Dawn and Twilight of Zoroastrianism (لندن ، ١٩٦١) ، ص ١٤٦ – ١٤٨ ؛ أيضاً إلى Corbin ، في ...Les motifs Zoroastriens ، الجزء الثالث .

ينبغي ألا يتبادر إلى الذهن مع ذلك أن السهروردي يحصر الاتحاد النهائي بالمستوى الملائكي ، عوضاً عن الأخذ بالإتحاد بالذات الالهية . ففي رسالة صفير سيمُرْغْ (طهران ، كتابخانه ملّي ، مخطوطة رقم ١٧٥٨ ، ص ١١ – ١٢) يقسم أولئك الذين اكتسبوا المعرفة الشهودية إلى خمسة فرق : أولئك الذين يقولون لا إله إلا الله ، وفوقهم أولئك الذين يقولون لا هو إلا هو ، ثم لا أنت إلا أنت ، ثم لا أنا إلا أنا ، وأخيراً أولئك الذين حققوا الاتحاد الأعلى ويقولون : « كل شيء هالك إلا وجه الله » .

٣٨ – حول الطبيعيات ، إرجع الى H. Corbin ، في ...Opera ، الجزء الثاني ، ص ١٨٧ وما يليها .

٣٩ – فيما يتعلق بعلم النفس لدى السهروردي ، راجع نفس المصدر أعلاه ، ص ٢٠٣ وما يليها .

٤٠ – يعتقد السهروردي أيضاً بوجود عالم خيال منفصل ترحل إليه النفس لتكتسب الصورة التي تظهر بعد ذلك في المخيلة الإنسانية . هذا العالم الأوسط الذي يسمى أيضاً عالم « الصور المعلقة » أو عالم « المثال » ، يتوسط بين العالم المحسوس

وعالم «أرباب النوع»؛ وهو يؤدي دوراً أساسياً في حل عدة مسائل، مثل الخلق والمعاد ، في عقائد كل من السهروردي وابن عربي وملا صدرا . إرجع إلى ، H. Corbin ، في L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi (باريس ، ١٩٥٨) ، الجزء الثاني .

٤١ — H. Corbin ، ...Opera ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٥ .

٤٢ — المعاد لدى السهروردي كما بحثه وعدله ملا صدرا في شروحه على الجزء الأخير من حكمة الإشراق قد عولج في مقال مفصل لـ H. Corbin سوف يظهر في الكتاب Commemoration Volume of Mulla Sadra ، الذي تعتزم طبعة قريباً جمعية إيران ، بكلكتا .

٤٣ — لقد اخترت هذه الرسالة المعينة لأن لها ترجمة وشرحاً حسناً بلغة أوروبية . راجع H. Corbin و P.Kraus في مقال «Le bruissement de l'aile de Gabriel» ، في Journal Asiatique ، يوليو — سبتمبر ١٩٣٥ ، ص ١ — ٨٢ .

٤٤ — راجع على سبيل المثال A. von Kremer ، في Geschichte der herrschenden Ideen des Islam (ليبزغ ، ١٨٦٨)، ص ٨٩ — ١٠٠، حيث يشرح قسماً من عقائد السهروردي في فصل معنون «Antiislamische Bestrebungen» .

٤٥ — L. Massignon ، Salman Pak et les prémices spirituelles de l'Islam iranien (باريس ، ١٩١٤) ، ص ١١ .

٤٦ — بدأ التقارب التدريجي بين مدرستي ابن عربي والسهروردي عن طريق قطب الدين ، هذا التقارب الذي بلغ أوجه في ملا صدرا . كما يجب أن نضيف هنا أن دراسة النور وظواهره الطبيعية قد احتلت مكانة هامة في أوساط أتباع المدرسة الإشراقية . ولعله لم يكن من باب الاتفاق أن أول تعليل صحيح في القرون الوسطى لقوس قزح يرد في شرح كمال الدين الفارسي على كتاب المناظر لابن الهيثم ، فكمال الدين هذا كان تلميذ قطب الدين الشيرازي ، بحسب أقواله هو، واستمد هذه النظرية من أستاذه .

٤٧ — إن البحوث الوحيدة الجديرة بالتنويه والتي أجريت عن المدرسة الصفوية باللغات الأوروبية قبل بحوث Corbin هي التي قدمها M. Horten، الذي نشر ، علاوة على دراسته عن السهروردي المشار إليها آنفاً ، كتابين عن ملا صدرا ، Die Gottesbeweise bei Schirazi (بـون ، ١٩١٢) ، و Das philosophische System von Schirazi (1640) (ستراسبرج ، ١٩١٣) . إرجع

أيضاً إلى Comte de Gobineau ، في La philosophie et les religions dans l'Asie centrale (باريس ، ١٩٢٣) . وهناك أيضاً الجزء الرابع من كتاب E.G. Browne ,Literary History of Persia ، حيث يرد ذكر علماء مختلفين في هذا العصر وإن كان ذلك من وجهة النظر الأوربية ، كما يتوقع المرء في مثل هذا الكتاب. وكتاب محمد اقبال Development of Metaphysics in Persia (لندن، ١٩٠٨)، الذي ترجم أخيراً إلى الفارسية، هو كتاب له قيمته على الرغم من بعض الأخطاء ، بما في ذلك نسبة ظهور البابية إلى مدرسة ملا صدرا . والحقيقة أن الباب كان تلميذ مدرسة الشيخ أحمد الاحسائي الذي كتب شرحاً مناقضاً لأحد كتب ملا صدرا . راجع مقالنا بالفارسية «آشْنَائي با ملا صدرا دَرْ مَغْرِبْ زَمين» (أي تعرف على ملا صدرا في الغرب) ، في ذكرى ملا صدرا ، ص ٥١ — ٦٢ .

٤٨ — بالنسبة إلى الميرداماد وأتباعه ، ارجع لى H. Corbin ، في مقال «Confessions extatique de Mir Damad» ، في Mélanges Louis Massignon (دمشق ، ١٩٥٦) ، ص ٣٣١ — ٣٧٨) ، وسيد حسين نصر في «The School of Ispahan» ، في History of Muslim Philosophy .

٤٩ — فيما يختص بأهمية نهج البلاغة بالنسبة لمدارس الحكمة المتأخرة والترابط العام بين الفلسفة والحكمة والتصوف وبين التشيع ، ارجع إلى محمد حسين طباطبائي في «مُصَاحبَاتِ أسْتاذ طبَاطبَائي با بُروفسور هانْرِي كُرْبان دَرْبارَه شيعه» (محادثات الأستاذ الطباطبائي مع البروفسور هنري كربن بصدد الشيعة) ، الكتاب السنوي لمكتب التشيع ، رقم ٢ (قسم — ١٣٣٩) ، ص ١١٩ وما يليهـــا .

٥٠ — فيما يتعلق بالسبز واري، ارجع إلى محمد اقبال في The Development of Metaphysics in Persia ، ص ١٧٥ — ١٨٦ ، والفصل الخاص بالسبزواري في History of Muslim Philosophy ، بقلم السيد حسين نصر .

٥١ — على الرغم من أن الطريق الذي سلكته الفلسفة الإسلامية وخاصة هذه المدارس الإلهية المتأخرة إلى الهند لم يصبح أكيداً بالضبط بعد ، فإن مدى تأثير عقائد السهروردي وملا صدرا يمكن أن يُقاس بعدد الشروح والتفسيرات التي كتبها مسلمو الهند على آثارهما ، وبعدد مخطوطات هذه الآثار الموجودة في مكتبات الهند ، مثل مكتبة رضا في رامبور ، وخُدا بَخْش في باتنه ، وبأثرهما على التآليف الهندية المتأخرة في الفلسفة مثل الشمس البازغة ، الذي كان يعتبر دوماً متناً فلسفياً مختاراً في المدارس الدينية بشبه القارة الهندية. راجع Tara Chand «Growth of Islamic Thought in India», ، في كتاب History of

Philosophy East and West، الجزء الأول ص ٤٨٨–٥١٤ وصفحة ٥٠٧ خاصة.

وما زالت عقائد السهروردي وملا صدرا (وخاصة الأخير) تدرس في المدارس الإسلامية بالهند، وعلى وجه الخصوص في المدارس الشيعية، كمدرسة لكنو ورامبور، ولو أنها فقدت عدداً من خيرة أساتذتها منذ ١٩٤٧، بسبب فقدان الموقوفات وعدم توافر الكتب العربية والفارسية. إرجع إلى «أبو محفوظ معصومي» في مقال «Sadr al-Din al-Shirazi»، بجريدة Indo-Iranica، ١٤ : ٢٧ (ديسمبر، ١٩٦١).

٥٢ – أسند الكرسي الأول إلى «محمود شهابي» المعروف لدى العالم الغربي من خلال مقالته عن الشيعة الاثني عشرية في كتاب Kenneth Morgan، Islam, the Straight Path، والثاني إلى مهدي إلهي قُمْشَهي، المعروف جيداً في العالم الفارسي بفضل تفسيره للقرآن وديوان شعره الصوفي وشرحه على فصوص الفارابي وكتابه إلهيات خاص وعام.

أما بخصوص الأساتذة الذين يقومون بتدريس هذه المواد في المدارس، فتجدر الإشارة على وجه الخصوص إلى السيد محمد كاظم عصّار الأستاذ في كل من جامعة طهران ومدرسة سِپَهْسَالار؛ والسيد أبي الحسن القزويني، الذي ربما كان المعلم الأكبر للفلسفة التقليدية اليوم والذي يقيم في قزوين حيث يقوم بتربية جماعة صغيرة من التلامذة؛ والسيد محمد حسين الطباطبائي أعظم أساتذة العلوم العقلية أهمية في قُم، المركز الحالي للدراسات الشيعية، وأخصب الحكماء الإيرانيين المعاصرين انتاجاً. إن آثار السيد الطباطبائي تشتمل على الأجزاء الثلاثة «أصول فلسفه» مع شرح مرتضى مُطَهري، وعشرين مجلداً في تفسير القرآن باسم «الميزان» قد ظهر منها أحد عشر جزءاً حتى الآن، وإجابات على أسئلة موجهة إليه من قبل H. Corbin، طبعت ككتاب سنوي ثان لمكتب التشيع، كما أنه يعد الطبعة الجديدة لأسفار ملا صدرا مع شروحه الخاصة الّتي تطبع حالياً في طهران.

٣ - ابن عربيّ والمتصوّفة

١ - إن رفض الأغلبية الساحقة من المستشرقين لهذا الجانب الأساسي من الإسلام ، كجزء من التراث الإسلامي وعنصر جوهري لعقيدته الصحيحة ، هو الذي أبرز الإسلام في نظر الغربيين بصورة جافة وعقيمة مجردة من كل روحية وجمال . وبين القلة المشهورة من العلماء الغربيينالذين سلموا بالأصل القرآني للتصوف يمكن ذكر Margoliouth ، وعلى الخصوص Massignon وCorbin، على حين أن معظم العلماء المشهورين الآخرين أمثال Horten و Nicholson وAcin Palacios ، وأخيراً جداً Zaehner و Arberry ، قد ذهبوا إلى أن أصل التصوف هندي ، أو أفلاطوني محدث ، أو مسيحي ، أو حتى زرادشتي ، وهم بذلك يخلطون إلى حد بعيد بين الصور الظاهرية المستعارة للتصوف وبين التجربة الباطنية والوصول ، التي لا تقوم قط إلاّ على أساس البركة المنبثقة من النبي .

للإطلاع على التصوف كبعد باطني للإسلام، راجع كتاب F. Schuon المفيد، The Transcendent Unity of Religions ، والمترجم عن الفرنسية على يد P. Townsend ، وخاصة الفصل الثالث ، وكتابه Comprendre l'Islm (باريس ، ١٩٦١) ، الفصل الرابع ، المترجم إلى الانكليزية على يد D.M. Matheso (نيويورك، ١٩٦٣) ؛ وكذلك R.Guénon، في مقال «L'ésotérisme islamique»، المنشور في L'Islam et l'Occident, Cahiers du Sud (باريس، ١٩٤٧) ، ص ١٥٣ - ١٥٩ .

٢ - إرجع إلى أبي بكر سراج الدين، في مقال «The Origins of Sufism» في The Islamic Quarterly ، ٣ : ٥٣ - ٦٤ (ابريل ١٩٥٦) ؛ وكذلك ميرولي الدين ، في The Quranie Sufism (دلهي ، ١٩٥٩) .

٣ - لم يطلق اسم الصوفي في اللغات الإسلامية على أتباع التصوف ، فقد اعتبر ذلك نوعاً من تجاوز حدود اللياقة ؛ فالصوفي هو من حقق المرام وبلغ درجة

الإتحاد التام . وقد جرت العادة على أن يسمى سالك طريق التصوف بالفقير (التي أخذت منها كلمة Fakir الانكليزية) ، أو المتصوف بمعنى من تكون له علاقة بالتصوف ، أو الكلمة الفارسية درويش dervish بالإنكليزية ، وكذلك بعض الأسماء الأخرى المختلفة التي ترتبط بالجوانب المتعددة « للطريقة » .

٤ ــ لما كانت الحياة الروحية عبارة عن طريق أصلاً ، فقد سميت الجماعة الصوفية طريقة، (كما هي الحال في الصوفية الصينية Taoism) أيضاً. وجمع الطريقة طرق ، والسالكون يسمون بأهل الطريقة . فيما يخص الطرق الصوفية ، راجع مقال Massignon عن «Tarika»، في Encyclopaedia of Islam ، والكتابين الهامين Les confréries religieuses musulmanes ، تأليف O. Dupont و Cappo-lani (الجزائر ، ١٨٧٩) ، و Marabouts et Khouases, ، تأليف L. Rinn (الجزائر ، ١٨٨٤) .

٥ ــ هذه العبارة مقتبسة من الرسالة القشيرية المشهورة (القاهر ، ١٩٤٠) ، ص ٢٠ . راجع أيضاً «The Origins of Sufism»، في Islamic Quarterly (ابريل ، ١٩٥٦) ، ص ٥٨ .

٦ ــ جرى جدل طويل بين علماء الدين المسلمين كما جرى بين علماء التصوف الغربيين ، حول اشتقاق الكلمة صوفي . واختلفت الآراء فيما إذا كانت مأخوذة من الصوف الذي كان يلبسه المتصوفون القدامى ، أم من الصفاء ، أم من الصّف بمعنى اصطفاف المصلين، إذ كان الصوفيون يحتلون الصف الأول خلف الإمام ، أم من Sophia اليونانية (وهذا أبعد الأصول احتمالاً لأن Sophia تكتب في العربية بالسين عوضاً عن الصاد) ؛ كما أن هناك أيضاً وجهة نظر بعض العلماء القائلين بأن لفظ صوفي أجلّ من أن يكون مشتقاً من غيره ، وأن أهميته الأساسيةتدل عليها حقيقته من أن أحرف التصوف عددياً مساوية للحكمة الإلهية، كما يقتضي علم الجفر . إرجع إلى مقال R. Guénon ، بعنوان «L'ésotérisme islamique» ، رقم ١ أعلاه .

بخصوص المعاني المختلفة التي فسر بها الاصطلاح « صوفي » ، إرجع إلى R.A. Nicholson ، في مقال «An historical inquiry concerning the Origin and Development of Sufism, with a List of Definitions of Terms Sufi and Tasawuf arranged Chronologically» ، في Journal of the Royal Asiatic Society of London (١٩٠٦) ص ٣٠٣ ــ ٣٤٨ .

٧ ــ على الرغم من عدم وجود « تاريخ » كامل للتصوف ، فقد قامت محاولات عديدة لدراسة المدارس الصوفية المختلفة عبر القرون ، والربط بين

مبادئها وطرقها . وأهم هذه الدراسات في اللغات الأوربية، دراسات Massignon ، وخاصة Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (باريس ، ١٩٥٤) ، الفصل الثالث والخامس خاصة ؛ وأيضاً La passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam (باريس ، ١٩٢٢) ، فهما يحتويان على ثروة من المعلومات الخاصة بالحياة الروحية في القرون الإسلامية الثلاثة الأولى ؛ ومقاله عن التصوف في دائرة المعارف الإسلامية . وكذلك فإن القسم الأول من الدراسة الحديثة La mystique musulmane لـ G. C. Anawati و L. Gardet (باريس ، ١٩٦١) ، مخصص لتاريخ التصوف . كما تجدر الاشارة في هذا الصدد إلى آثار العلماء الشهيرين، أمثال R.A. Nicholson ، وخاصة مقالته الواردة في الحاشية رقم ٦ أعلاه ، Studies in Islamic Mysticism (كمبردج، ١٩٢١) ؛ و The Mystics of Islam (لندن ، ١٩١٤) ؛ و The Idea of Personality in Sufism (كمبردج ، ١٩٢٣) ؛ وترجمته المحشّاة لكشف المحجوب للهجويري (ليدن ، ١٩١١). إرجع أيضاً إلى M. Asin Palacios في El Islam cristianizado, estudio del sufismo a través de las obras de Aben Arabi de Murcia (مدريد، ١٩٣١) ؛ و E. Dermenghem، في Les Saints musulmans (الجزائر ، ١٩٤٤) ؛ و M. Smith ، في Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East (لندن ، ١٩٣١) .

هناك العديد من تواريخ الصوفيين الهامة ، أو بالأحرى سيَر وأقوال الأولياء المسلمين ، كتبها الصوفيون أنفسهم . وأشهرها جميعاً طبقات الصوفية للسُّلمي ، و حلْيَةُ الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني ، و تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ، ونفحات الأندلس لعبد الرحمن جامي .

وقد خصصت دراسات عديدة بالعربية والفارسية لتاريخ التصوف . ومن بين العربية منها للطيباوي ، التصوف الإسلامي العربي (القاهرة ، ١٩٢٨) ؛ وجبُّور عبد النور ، التصوف عند العرب (بيروت ، ١٩٣٨) ؛ وزكي مبارك ، التصوف الإسلامي ، جزءان (القاهرة ، ١٩٥٤) ؛ و البير . ن. نادر ، التصوف الإسلامي (بيروت ، ١٩٦٠) . ومن بين الدراسات الفارسية ، دراسة قاسم غنى ، « تاريخ تصوف دَرْإسلام » (طهران ، ١٩٥٢) ؛ عدة دراسات بقلم بديع الزمان فروزانفر وجلال همائي عن الرومي والعطار وأعلام آخرين من الصوفية .

٨ — قد تناول هذه الفترة بما فيه الكفاية Massignon في كتابه Essai sur les origines... ، الفصل الرابع .

٩ — يكاد هذا الكتاب يكون مجهولاً في الغرب ، ولكنه في عالم الشيعة يحتفظ باعتباره كأحد الوثائق الأساسية للتعاليم الباطنية الاسلامية . ولقد درسه كثير من الصوفيين الذين أخذوا بتعاليم ابن عربي وكتبوا شروحاً عليه .

١٠ — المحاسبي مؤلف بعض الكتب الباكرة عن التصوف ، مثل كتاب التوهم ، الذي حققته A. J. Arberry (القاهرة ، ١٩٣٧) ، وكتاب الرعاية ، الذي حققته M. Smith (لندن، ١٩٤٠) . وهو معروف أيضاً بطريقته في امتحان الضمير . إرجع إلى M. Smith ، في An Early Mystic of Baghdad; a Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi (لندن ، ١٩٣٥) .

١١ — أدّى التشابه بين شطحات البسطامي — وقد شاع اسمه بكسر الباء (أو بضمها) ولكنه منسوب إلى بسطام وتلفظ في الفارسية بفتح الباء — وبين بعض عبارات الفيدا الهندية ، إلى قول R.C. Zaehner ، بأصل هندي لمدرسة البسطامي الصوفية . إطلّع على كتابه ، Mysticism Sacred and Profane ص ١٦٦ وما بعدها . وعلى الأخص كتابه Hindu and Muslim Mysticism (لندن ، ١٩٦٠) ، ص ٩٣ وما بعدها . ولكن العبارات مثل (تكون أنت ذاك) للبسطامي ، أو tat tvam asi السنسكريتية بنفس المعنى ، عبارات كلية متأصلة في كيان الحقيقة ، فلا تصلح للدلالة على أي اقتباس تاريخي قط .

هناك بطبيعة الحال كثير من الصوفيين الآخرين ذوي الشهرة في هذا العصر مثل رابعة ، ابن كرّام ، الحكيم الترمذي وأبي سهل التستري ممن يستحقون الإشارة الخاصة، ولقد تناولهم كل من Massignon في كتابه ...Essai ، الفصل الخامس ، و Anawati و Gardet, في كتابهما La mystique musulmane ، ص ٢٦ وما بعدها .

١٢ — في باب دراسة الفن والعلوم الإسلامية ، إرجع إلى الفصل الأول من هذا الكتاب .

١٣ — لقد حقق هذا المرجع الهام عن التصوف الأول R.A.Nicholson (لندن، ١٩٤١) .

١٤ — تحقيق وترجمة A. J. Arberry ، بعنوان Doctrine of the Sufis (كبردج ، انكلترا ، ١٩٣٥) .

١٥ — نقل الرباعيات إلى الانكليزية R.A. Nicholson في كتابه Studies in Islamic Mysticism.

١٦ — إرجع إلى Sardar Sir Jogendra Singh في كتابة The Persian

Mystics. The Invocations of Shaikh Abdullah Ansari of Herat (لندن ، ١٩٣٩) .

١٧ — بحث Asin Palacios ، Abenmasarra y su escuela (مدريد ١٩١٤) ، يكشف النقاب عن أفكار ابن مسرة الأساسية بالنسبة لعلم الكون ، التي كان لها أثرها في بعض تعابير ابن عربي .

١٨ — راجع ترجمة H.T. Gairdner لهذا الكتاب (لندن، ١٩٢٤) .

١٩ — هذه الرسالة الجميلة عن fidele d'amore في الاسلام ، حققها H. Ritter (استنبول ، ١٩٤٢) .

٢٠ — هذا الكتاب من أشهر الأبحاث في الفضائل الروحية ، التي تعبر وجهة النظر الصوفية عنها . وقد ترجمه وشرحه Asin Palacios (باريس ، ١٩٣٣) .

٢١ — نجم الدين المعروف « بولي تراش » (صانع الأولياء) كان له اثنا عشر تلميذاً كبيراً اشتهروا جميعاً كمتصوفة . وهو مؤسس المدرسة التصوفية في آسيا الوسطى ، التي يرتبط بها كل من السمناني وسعد الدين حمويه ونجم الدين الداية ، والتي اشتهرت على وجه الخصوص للعناية التي أولتها لرمزية النور التي استخدمتها للتعبير عن التجارب الباطنية المختلفة للروح . راجع H. Corbin، في مقال «L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne» في Eranos Jahrbuch ، ٢٦ : ٥٧ — ١٧٨ (١٩٥٧) .

وتعتبر الطريقة الذهبية ، وهي إحدى الطرق الصوفية الواسعة الإنتشار التي بقيت حتى الآن ، (ومركزها شيراز) فرعاً من الكُبْرَوية .

٢٢ — دوره يمكن أن يقارن من نواحٍ كثيرة بدور شانكارا Shankara في الديانة البرهمية .

٢٣ — لقد وردت سيرة ابن عربي في جميع التواريخ المعروفة وكتب السير في القرون المتأخرة تقريباً ، مثل نفح الطيب ، للمقري ؛ وبستان العارفين ، للنووي ؛ وتاريخ الإسلام ، للذهبي ؛ والوافي بالوفيات ، للصفدي ؛ ومرآة الجنان ، لليافعي ؛ والبداية والنهاية ، لابن كثير ؛ والطبقات الكبرى ، للشعراني ؛ وشذرات الذهب ، لابن العماد ؛ وطرائق الحقائق ، لمعصوم عليشاه . وهناك أيضاً سير لابن عربي كتبها بعض من تلاميذه حاولوا الدفاع عن أستاذهم ضد الاتهامات التي وجهت اليه من قبل بعض الفقهاء . ومن أقدمها مناقب ابن عربي لابراهيم البغدادي ، الذي حققه صلاح المنجد (بيروت ، ١٩٥٥) مع قائمة للمصادر الخاصة بابن عربي أوردها المحقق في المقدمة .

وأما الكتب التي تدور على حياته في اللغات الأوربية ، فهناك الكتاب الجدير بالذكر لـ Asin Palacios ، El Islam cristianizado الذي يقتصر على دراسة حياة ابن عربي ومنهج السلوك ، والذي جمع فيه المؤلف التفاصيل اللازمة من المراجع القديمة المختلفة . إرجع أيضاً إلى H. Corbin ، في L'imagination créa- trice dans le soufisme d'Ibn Arabi ، ص٣٢ وما بعدها ؛ و Nicholson R.A. في مقال «The Lives of Umar Ibnul-Farid and Ibnul-Arabi» ، في Journal of the Royal Asiatic Society (١٩٠٦) ، ص ٧٩٧ — ٨٢٤ ، الذي يتضمن متن شذرات الذهب الخاصّ بهذين الشيخين . وقد ترجم Asin Palacios بدوره رسالة القدس لابن عربي بعنوان Vidas de Santones Andaluces (مدريد ، ١٩٣٣) ، حيث وصف حياة الشيخ الروحية بكلماته نفسها ، فظهر جانباً من جوانبه غالباً ما ينساه من يقتصر على التعرض لدراسة آثاره الميتافيزيقية .

هناك أيضاً بعض الكتب الحديثة بالعربية عن ابن عربي . مثل كتاب ت. عبد الباقي سرور ، ابن عربي (القاهرة ، ١٩٥٥) ؛ وعمر فرّوخ ، التصوف في الاسلام (بيروت ، ١٩٤٧) ، الذي يدور فصل مهم منه على محيي الدين .

٢٤ — الفتوحات المكية (القاهرة ، ١٣٢٩ هـ) ، الجزء الأول ، ص ١٥٣ — ١٥٤. وقد ترجمت هذه الفقرة إلى الاسبانية . Asin Palacios ، في El Islam cristianizado ، ص ٣٩ — ٤٠ ، وإلى الفرنسية Corbin ، في L'imagination creatrice... ، ص ٣٤ — ٣٦ .

٢٥ — هذه اشارة إلى الآية ١٢ من السورة ٢٠ ، التي فيها أمر موسى بخلع نعليه . كان لاهتمام ابن عربي بهذا الكتاب المقطوع بأصله الشيعي قيمة بالغة ؛ نظراً للأثر الهائل الذي كان له فيما بعد في عالم التشيع ، والسرعة التي تمثّل بها العرفان الشيعي عقائده .

٢٦ — لا بد أن تكون هناك علاقة أساسية على أية حال لابن عربي مع ابن العريف ، وعن طريقه مع ابن مسرة ؛ مع أنه لا يمكن «ردّ» كل عقائد ابن عربي إلى عقائد هذين السلفين . وعلى كل ، فمن المعروف أنه صادق عبد الله ابن غزّال تلميذ ابن العريف ، وكان له ميل قطعي إلى المدارس الصوفية المختلفة المرتبطة بألمرية .

٢٧ — إرجع لى Asin Palacios ، في El Islam cristianizado ، ص ٤١ ، حاشية رقم ، و H. Corbin ، في L'imagination créatrice ، ص ٣٧ ، حاشية رقم ١٥ .

٢٨ — في هذه المدينة ، التي ولد فيها ابن عربي «ولادة ثانية» ، ألّف قبل

رحيله عنها « مواقع النجوم » ، الذي يحتمل إلى حد بعيد أن يكون كتابه الأول ، حيث شرح المستويات المختلفة للمعنى المتضمّن في الفرائض الدينية .

٢٩ — إن شخصية الخِضْر (ع) شخصية هامة في النظام الروحي الإسلامي ، ولها ارتباط وثيق بشخصية الياس النبي الذي رفع إلى السماء ، وبمجموعة القصص والأساطير التي تقترن باسمه . ارجع إلى ، L. Massignon ، في «Elie et son rôle transhistorique, Khadiriya, en Islam» ، بكتاب Etudes carméli- taines : Elie le prophète (باريس ، ١٩٥٦) ، الجزء الثاني ، ص ٢٦٩ — ٢٩٠ ، ودراساته العديدة التي ظهرت على مرّ السنين في Revue des études islamiques. ارجع أيضاً إلى مقالتي « «al-Khadir » و « Ilyas » بقلم A.J. Wensinck ، في Encyclopeadia of Islam .

وللدراسة أيقونية للخضر، راجع مقال A.K. Coomaraswamy ، «Khawaja Khadir and the fountain of life, in the tradition of Persian and Mughal art» في Ars Islamica ، العدد الأول ، ص ١٧٣ — ١٨٢ (١٩٣٤).

٣٠ — كان لابن عربي اتصال بالشخصيات البارزة في زمانه ، فقد تلاقى شخصياً مع بعضهم مثل السهروردي والشاعر الإيراني أوحد الدين الكرماني ، كما راسل آخرين مثل ابن الفارض وسعد الدين الحموية وفخر الدين الرازي . وقد ترجم كتاب ابن عربي إلى فخر الدين، الذي ينصحه فيه بالتخلي عن الدراسات النظرية وبالبحث عن العرفان ، إلى الفرنسية أخيراً على يد M. Vâlsan ، في «Epître adressé à l'Imam Ar-razi» ، في مجلة Etudes Traditionnelles ، ٦٢ : ٢٤٢ — ٢٥٣ (يوليو — أغسطس وسبتمبر — أكتوبر ١٩٦١) .

٣١ — يقوم المحقق السوري عثمان يحيى منذ السنوات القليلة الماضية ببحوث جدية حول آثار ابن عربي ، وقد وفق بالفعل إلى بعض الاكتشافات الهامة في بعض مكتبات تركيا . أما كتابه المرتقب L'histoire et la classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi ، فسيكون بالغ الأهمية من حيث القاء الضوء على هذا الموضوع الذي لا يزال غامضاً حتى الآن . (وقد ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٦٤) .

٣٢ — الشعراني ، كتاب اليواقيت (القاهرة ، ١٣٠٥) ، المبني على الفصلين ٨٩ و ٣٤٨ من الفتوحات . راجع Corbin ، في ..L'imagination créatrice ص ٥٩ ، حيث ترجمت من كلام ابن عربي هذه القطعة وغيرها من القطع التي تبين كيف (أوحي) هذا الكتاب إليه .

٣٣ — راجع في هذا الباب كتاب Die Alchemie لـ T. Burckhardt (ألتن ، سويسرا ، ١٩٦٠) ، وكتابه أيضاً Clé spirituelle de l'astrologie

musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi (باريس ، ١٩٥٠) ، الذي يبيّن كيفية اندماج علوم الكون الإسكندرانية في وجهة نظر العرفان الإسلامي ، وكيف أن الكون الذي يعيش فيه المسلمون أيضاً ، قد أخذ عن الوحي ، واتخذ شكلاً اسلامياً .

٣٤ – طبع الفصوص مرات عديدة بلغته الأصلية (العربية) وأدق الطبعات التي سنرجع إليها من الآن فصاعداً هي طبعة أبي العلا عفيفي (القاهرة ، ١٩٤٦) . وفيها جمع المحقق فصولاً قيمة من الشروح الشهيرة على الكتاب لإيضاح المتن وقد ترجم بوضوح تام على يد T. Burckhardt ، بعنوان La sagesse des prophètes مع شروح مفيدة جداً. وللكتاب أيضاً ترجمة بتصرف إلى حد ما بالانكليزية بعنوان The Wisdom of the Prophets (مدراس ، ١٩٢٩) ، بقلم خواجه خان .

لقد كتبت شروح عديدة على الفصوص . وأشهرها شروح صدر الدين القونوي، عبد الرزاق الكاشاني ، داود القيصري ، عبد الغني النابلسي، بالى افندي وعبد الرحمن جامي ، وجميعهم من مشاهير متصوفي القرون المتأخرة . ولا يزال يدرس في العالم الإسلامي حيثما يزدهر التصوف ويجب أن يعتبر المتن في باب العرفان .

إن «لوايح» جامي المترجمة على يد E. H. Whinfield و ميرزا محمد القزويني (لندن ، ١٩١٤) ، هو شرح على الفصوص أيضاً وتلخيص لمبادئه الأصلية .

٣٥ – راجع الفصوص ، ص ٤٧ .

٣٦ – لقد بسطت الرمزية العميقة لعنوان هذا الكتاب بسطاً تاماً في مقدمة كتاب Burckhardt ، La sagesse des prophètes ، ص ٦ وما بعدها .

٣٧ – نشرت هذه الكتب الثلاثة مع مقدمة وترجمة مختصرة. بالألمانية على يد H.S. Nyberg ، في كتابه Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi (ليدن، ١٩١٩) .

٣٨ – ومع ذلك فإن تفسير القرآن المطبوع باسمه في القاهرة ، هو لتلميذه عبد الرزاق الكاشاني .

٣٩ – لابن عربي عدد كبير من الآثار في كل من هذه الأبواب، حتى ليستحيل اعطاء فكرة عن مدى تآليفه دون تخصيص دراسة مفردة لها .

٤٠ – ترجم هذا الكتاب إلى الانكليزية R. A. Nicholson (لندن ، ١٩١١) .

٤١ – كان ابن الفارض، صاحب الخمرية الشهيرة (راجع L'Eloge du vin لـ E. Dermenghem ، باريس ، ١٩٣١) والشاعر الصوفي الأعظم في اللغة العربية م معاصراً وصديقاً لابن عربي . ويقال ان ابن عربي كتب إلى

ابن الفارض ذات مرة يستأذنه في كتابة شرح على تائيته ، فأجابه ابن الفارض أن الفتوحات في حد ذاته شرح لها ، ومؤلفه ليس في حاجة لأن يكتب شرحاً آخر .

٤٢ — يبلغ من صحة هذا القول أن كثيرين من أتباع مدرسة ابن عربي قد وضعوا قواميس لاصطلاحاته ، التي أصبحت فيما بعد مصطلحات الصوفيين المتأخرين . وأشهرها على الخصوص اصطلاحات الصوفية للكاشاني شارحه المشهور ، والتعريفات للجرجاني . راجع الجرجاني ، Definitiones: Accendunt definitiones theosophi Mohji ed-din Mohammed Ben Ali vulgo Ibn Arabi dicti ، تحقيق G. Flugel (ليزغ ، ١٨٤٥) . وأيضاً كتاب Burckhardt ، La sagesse des prophètes ، ص ٢٠٧ ، ٢٢٣ ، حيث توجد مجموعة من الاصطلاحات الصوفية الخاصة مع شرح لمعانيها وترجمتها بالفرنسية.

٤٣ — لقد تناول « مصادر » ابن عربي Asin Palacios في الجزء الثاني من كتابه El Islam cristianizado و Nyberg في مقدمة كتابه Kleinere Schriften... ؛ وفي حواشي وملحقات بعنوان (Doctrina Espiritual de Abenarabi) كتاب H. Corbin ، L'imagination créatrice.. ؛ وفي ضميمة أبو العلا عفيفي لكتابه The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul-Arabi (كمبردج ، ١٩٣٩) .

٤٤ — ارجع إلى T.Burckhardt ، في مقال «Nature sait surmonter nature» في مجلة Etudes traditiennelles ، ٥١ : ١٠ ، ٢٤ (يناير ، فبراير ١٩٥٠) .

٤٥ — إن ما كتب من دراسات باللغة الأوربية عن عقائد ابن عربي ضئيل بالنسبة لأهميته وأثره . وتمكن الاشارة إلى دراسة عفيفي المعروفة ، The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul-Arabi التي نجد فيها بعض ترجمات طيبة ، غير أن هذه الدراسة تشتمل على مفاهيم مأخوذة من الفلسفة الأوربية الحديثة ، التي لا تنطبق فعلاً على ابن عربي ؛ و R. Landau, ، The Philosophy of Ibn Arabi (لندن ، ١٩٥٩) ، التي تتناول بعض عقائد ابن عربي باختصار كما أنها تتضمن منتخبات من كتبه؛ و Corbin ، في ...L'imagination créatrice ، وهي دراسة مهمة مختصة بعقائد الشيخ عن الخيال الخلاق ، و « التعاطف » بين الانسان والكون والله ، والمسائل المرتبطة بذلك . وهناك أيضاً الآثار المشار إليها آنفاً ودراسات أخرى أدرجت في قائمة المراجع المختارة .

إن كتاب T.Burckhardt ، Introduction to Sufi Doctrine المترجم بقلم D.M. Matheson (لاهور ، ١٩٥٩) ، لذو أهمية فائقة بالنسبة للدراسة

عقائد ابن عربي . فهو ، وإن كان في الواقع مدخلا للفصوص ، إلا أنه مقدمة للتصوف عموماً ؛ وكذلك ترجمته ومقدمته ، للإنسان الكامل De l'homme universal) (لعبد الكريم الجيلي (ليون ، ١٩٥٣) ، الذي يتناول فيه عقائد ابن عربي تناولاً منظماً أحد الصوفيين العظام في القرون اللاحقة . وهناك أيضاً دراسات عديدة لابن عربي مع ترجمات لآثاره بقلم M.Vâlsan ، ظهرت في مجلة Etudes Traditionnelles منذ سنة ١٩٤٨ .

٤٦ — يقول ابن عربي عن الفتوحات أنه كسائر كتبه الأخرى لا يتبع المنهج المتّبع في كتب الآخرين ، فجميع المؤلفين يكتبون تحت تأثير ارادتهم الخاصة حتّى ولو قالوا أن حريتهم تابعة للأمر الالهي أو واقعة تحت الهام ما يتخصصون فيه من العلوم . ومن ناحية أخرى فان المؤلف الذي يكتب تحت أمر الالهام الإلهي يسجل عادة أشياء لا تمت الى موضوع الفصل الذي يتناوله بأية صلة . وذلك قد يبدو في نظر القارىء اللامتدين بمثابة اقحامات متقطعة ، وهي عندي تتعلق بصميم الفصل ، حتّى ولو كان ذلك لسبب يجهله الآخرون .

الفتوحات الجزء الأول ، فصل ٤ ؛ El Islam, Asin palacios; cristianizado ، ص ١٠٢ ، و H.Corbin ، L'imagination créatrice ص ٥٩ .

٤٧ — « إن مثل هذه التفرقة (بين الإلهيات والفلسفة) ، قد يبدو بلا أساس بالنسبة لمن اعتادوا النظر إلى الإلهيات على أنها فروع من الفلسفة ... وحتّى نحدد بوضوح الفرق بين المنهجين المشار إليهما ، نستطيع أن نقول إن الفلسفة تنبع من الفكر ، وهو طاقة فردية بحت ؛ على حين أن الإلهيات ليس لها منبع غير العقل».
F. Schuon ، The Transcendent Unity of Religions ، ص ٩ .
« إن عقيدة إلهية ما عبارة عن تجسّد حقيقة كلية في الذهن وإن نظاماً فلسفياً ما هو محاولة عقلية لحل مسائل معينة تطرح علينا ؛ والمفهوم « مشكلة » فقط بالنسبة لجهالة معينة » . F. Schuon ، Spiritual Perspectives and Human Facts ترجمة D.M. Matheson (لندن ، ١٩٥٤) ص ١١ .

٤٨ — لدراسة هذه المسألة في جوّ ديني مخالف تماماً ، هو جو البوذية التيبتية ، راجع M. Pallis ، «The Marriage of Wisdom and Method» بمجلة France-Asie ، العدد ١٧ : ١٦٠١ — ١٦٢٠ (يناير — فبراير ١٩٦١) .

٤٩ — « أن نعيش في الأفكار يعني أن نستبدل دوماً مجموعة من المفاهيم بمجموعة أخرى . وفي الاستدلال تبلى المفاهيم وتتحلّ ، دون إمكان استبدالها ،

على هذا المستوى ، بشيء أفضل . وليس أضرّ من إيلاء الحقيقة هذا من قبل الذهن ، فكأن الأفكار الحقيقية تنتقم من كل من يحصر نفسه في التفكير بها ...

« التحذلق الذهني ، الذي يتلاعب دائماً بالمفاهيم دون أن تكون له القدرة أو الرغبة في الوصول إلى نتيجة قطعية ، ليس له أي علاقة قط بالنبوغ النظري ، أضف إلى ذلك ، أن التعابير عن هذا النبوغ (كما هي الحال لدى ابن عربي) تبدو ساذجة أمام هذا التحذلق ، الذي يناقض الحدس العقلي كما يناقض إبليس الله » . F. Schuon ، Spiritual Perspectives and Human Facts ، ص ١١ ، ١٢ .

« إن الحقيقة الإلهية هي في نفس الوقت المعرفة والوجود . ومن يحاول الإقتراب من هذه الحقيقة عليه أن يقهر ، لا الجهل وعدم الوعي فحسب ، بل عليه أن يتحرر من ربقة العلم النظري المحض وما شابه ذلك من المطالب « غير الحقيقية » مما يؤثر عليه . لهذا السبب أكد كثير من الصوفيين بما فيهم أبرز ممثلي العرفان كمحيي الدين ابن عربي وعمر الخيام ، على أسبقية الفضيلة وحصر الذهن ، على التحصيل الفكري . إن المفكر الحقيقي أول من يدرك الطبيعة النسبية للتعابير النظرية جميعاً . والجوانب العقلية للطريقة تتضمن كلاً من دراسة العقيدة والارتفاع عن ذلك عن طريق الحدس . فلو أن الخطأ استبعد بدقة ، فإن الذهن (وهو في نفس الوقت أداة الحقيقة وبمعنى ما حدّ لها) لا بد وأن يتلاشى في التأمل الاتحادي » T. Burckhardt ، في كتابه Introduction to Sufi Doctrine ، ص ١٠٣ .

٥٠ — لا يمكن بعث الحياة في كثير من العلوم والفنون الدينية التي تبدو متخلفة للذهن الحديث ، فتصبح قادرة على إعطاء المعاني المحتواة في الأشكال الدينية التقليدية ، إلا عن طريق تبيّن فحوى علم الرموز .

٥١ — لقد دلت الدراسة العميقة لرموز الأديان المختلفة في الشرق والغرب في القرون الوسطى وعند شعوب ما قبل التاريخ ، التي قام بها علماء مثل A.K. Coomaraswamy ، ومنذ سنوات قليلة M.Eliade ، على حقيقة هذا القول التي لا نزاع فيها .

٥٢ — إن فلاسفة القرون الوسطى ، كما قد وضّح H.A. Wolfson بجلاء في آثاره وخاصة في Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of His Reasoning (كمبردج ، .Mass ، ١٩٤٨ ، الجزء الأول الفصل الثالث والرابع) كانوا على سنن واحد في رفع الله أو الوجود المحض فوق الجوهر . فكيف إذن يستطيع المتصوفون ، الذين يعتقدون أن الذات الإلهية التي تسمو حتى على الوجود ، القول بأن لله جوهراً يشارك العالم فيه ؟! راجع

T. Burckhardt ، في Introduction to Sufi Doctrine ، الفصل الثالث .
وارجع أيضاً إلى A.K. Coomaraswamy ، في مقال «Pantheism, Indian and Neo-Platonic»، Journal of Indian History، ١٦ : ٢٤٩ — ٢٥٢ ، ١٩٣٧.
حيث نرى أن الأدلة التي قدمها المؤلف تصدق على التصوف تماماً .

٥٣ — لقد عالج فكرة التصوف الطبيعي J. Maritain ، في بحثه «L'expérience mystique naturelle et le vide» ، في كتاب Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle» (باريس، ١٩٥٦)، الفصل الثالث ؛ و O. Lacombe في عدة دراسات مخصصة للبرهمية مثل «La mystique naturelle dans l'Inde» في Revue Thomiste ، ٥١ : ١٣٤ — ١٥٣ (١٩٥١) . ولقد استخدمت في التصوف بنوع خاص على يد R.C. Zaehner، و L. Gardet, ، وخاصة في La mystique musulmane ، ص ٩٠ وما يليها .

٥٤ — من أجل بحث عميق لهذه المسألة ، راجع F. Schuon ، في الفصل «Is There a Natural Mysticism?»، في كتابه Enosis, Divine Wisdm ، ترجمة G.E.H. Palmer (لندن ، ١٩٥٧) ، الفصل الثالث .

٥٥ — نتحاشى بوجه عام استعمال الإصطلاح mysticism، نظراً لمعناه المبهم في الانجليزية . فإذا استعمل بمعناه الأصلي ، أي « فهم الأسرار » ، وميز بين معانيه الأخرى (كما يميّز في الألمانية بين Mystik و Mysticismus) ، صح أن يطلق على التصوف لفظ Islamic Mysticism .

٥٦ — هذه الرسالة الصوفية الهامة التي تسمى أيضاً كتاب الأجوبة وكتاب الألف ، تنسب أحياناً إلى صوفيين آخرين من بينهم البلباني والسيوطي . ولكنها على أية حال خلاصة لآراء ابن عربي وتمتّ قطعاً إلى مدرسته . وعلى الرغم من أن الأصل العربي لم ينشر للآن ، فلها ترجمة ممتازة بالفرنسية قام بها عبد الهادي في مجلة Le Voile d'Iris، ٣٤ : ١٥ — ١٧ (يناير ١٩٣٣) و ٣٤ : ٥٥ — ٧٢ (فبراير ١٩٣٣) ؛ وترجمة بالانكليزية قام بها T.H. Weir «Translation of an Arabic Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University في Journal of the Royal Asiatic Society ٨٠٩ — ٨٢٥ (١٩٠١) .

٥٧ — في ترجمة T.H. Weir، «Ttanslation of an Arabic Manuscript..» الصفحة ٨٠٩ — ١٨٠ ، وفيما يتعلق بالوجود المستقل للمخلوقات ، يكتب ابن عربي : « ويستوي وجود الأشياء المخلوقة وعدم وجودها . وإذا لم يكن ذلك كذلك، فلا بدّ بالضرورة من حدوث شيء جديد لم يكن (قبلا) في وحدته (تعالى). وهذا نقص ، ووحدته تتعالى عن ذلك علواً كبيراً ! ! » (نفس المرجع ، ص

٨١٧ — ٨١٨) .

٥٨ — هذا هو المحور الأساسي للفصوص كما نجد في الفصلين الأولين اللذين يلخصان عقائد ابن عربي .

٥٩ — لقد وضح Burckhardt وجهة النظر هذه توضيحاً تاماً في مقدمته لكتاب La sagesse des prophètes ، ص ٩ — ١١. إن استعمال الصيغ المتناقضة والبيانات المتقطعة التي تتصل بروح العرب البدوية ، من حيث تأكيدها على الجوانب المتقطعة للأشياء ، يرد تكراراً في كتابات ابن عربي .

٦٠ — « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم »، الآية ٣ السورة ٥٧ .

٦١ — لقد نظّم ووسّع مدى الاصطلاحات : أحدية ووأحدية وغيرهما ، التي استعملها ابن عربي وسواه ، حتى استوعبت وصف جميع مراتب تنزل المبدأ وتعينه ابتداء بالذات المتعالية وانتهاء بدنيا الصور الجسمانية ، جماعة* من الصوفيين المتأخرين المنتمين إلى هذه المدرسة كالجيلي وجامي .

٦٢ — راجع T.Burckhardt ، في Introduction to Sufi Doctrine ، ص ٦٢ .

٦٣ — إن الشهادة في هذا الجانب الثاني تحوّل جميع الصفات الثبوتية جميعاً إلى أمر إلهي ، وهكذا «فلا جمال إلا الجمال » و « لا خير إلا الخير » وهكذا . راجع F. Schuon ، في مقال «Shahadah et Fatihah» ، في مجلة Le Voile d'Isis ٣٤ : ٤٨٦ — ٤٩٨ (ديسمبر ١٩٣٣) .

٦٤ — « أما الأسماء الالهية ، فهي محدودة عدداً بالضرورة ، لأنها ليست شيئاً آخر غير الصفات وقد حصرت في أنواع أساسية معينة ، ثم وضعت عن طريق الكتب المقدسة كوسائل لاستدرار النعم أو الألطاف التي يمكن التماسها T. Burckhardt في Introduction to Sufi Doctrin ، ص ٦٣ .

٦٥ — Anawati و Gardet في La mystique musumane ، ص ٥٤ .

٦٦ لقد عولجت الجوانب المختلفة للانسان الكامل في جميع اثار ابن عربي تقريباً ، كما ان الفصوص يقوم اساسياً على هذا المفهوم وكتا بـشجرة الكون الذي ترجمه مع حواشي A. Jeffery ، في مجلة Studia Islamica (ليدن) ، ١٠ : ٤٣-٧٧ و ١١ : ١١٣-١٦٠ (١٩٥٩) أيضاً ، مخصص لعقيدة الانسان الكامل . وهو يعتبر منبعاً رئيسياً لدراسة عقيدة الكلمة لدى ابن عربي .

٦٧ — إن الحديث القدسي « كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف فخلقت الخلق ... » ، يلخص عقيدة الصوفية بالنسبة للخلق والغرض منه . ويقصد بالحديث

القدسي في الاسلام ، مجموعة أقوال النبي (ص) الصادرة عن وحي الهي مباشر ينطق الله سبحانه وتعالى فيها بصيغته المتكلم على لسان النبي. وهذا الضرب من الحديث يشبه إلى حد ما القرآن الكريم ، ولو لم يكن جزء منه .

٦٨ ــ ان رمز المرايا مقروناً برمز الانسان الكامل قد الف بينهما محمود التستري في « كلشن راز » تلك القصيدة الملهمة التي تلخص هاتين القصيدتين في أبياتها الآتية ، بأوضح واجلى عبارات يمكن العثور عليها في الآثار الصوفية :

العدم هو المرآة ، والعالم الصورة (صورة الانسان الكامل) ، والانسان كعين الصورة التي فيها يختفي الفرد .

أنت عين الصورة و (هو) نور العين ،

من ذا الذي استطاع أن يرى بعينه ما به الاشياء ترى ؟

(اي ، العين ذاتها) .

أصبح العالم إنسانا والانسان عالماً .

ولا بيان أوضح من هذا .

وهناك ترجمة انكليزية تختلف الى حد ما بقلم E. H.Whinfield ، في ترجمته المعروفة باسم Gulshan-i Ras, the Mystic Rose Garden (لندن ، ١٨٨٠) الفقرات ١٤٠ ــ ١٤٢ .

٦٩ ــ إن حروف الألفباء، يعني حروف اللغة القرآنية المقدسة ترمز عند ابن ابن عربي وسواه من الصوفيين الى الأعيان الملكوتيات أو الممكنات التي تجلت في العالم كما تجلت في القرآن . راجع «Du mystère des lettres» ، M.A. Aïni في La quintessence de la philosophy de Ibn-i Arabi (باريس ، ١٩٣٦) ، الجزء ١١ .

٧٠ ــ « لا تكرار في التجلي »

فيما يختص بتجدد الخلق في كل لحظة ، الذي يرتبط تماماً بفعل التحقق ومواضيع التأمل التي تقترن بشعائر الصوفيين المنشدة ، راجع : The «renewing of ، Burckhardt creation at each instant» في Introduction to Sufi Doctrine ، الفصل الرابع ؛ و H. Corbin ، في ..L'imagination cratrice ، ص ١٤٩ وما بعدها .

٧١ ــ يورد Burckhardt في كتابه La sagesse des prophètes الصفحة ١٠٨ ، صورة بيانية تلخص نظام علم الكون الوارد في الفتوحات . إن نظام علم الكون القرآني لدى ابن عربي وغيره من الصوفيين ، يقوم أساسياً على « آية الكرسي » سورة البقرة ، الآية ٢٥٤ .

٧٢ ــ لقد عبر كثير من الصوفيين عن علم الكون باصطلاحات رمزية مستمدة

من حروف الألفباء العربية ، أو من الاسماء الالهية ، التي يرتبط معناها الباطني ارتباطاً تاماً بشكلها ، اذا ما كتبت بالخط العربي . مثلا في الفتوحات يجمع ابن عربي بين الرمزية الفلكية وبين علم الأسماء والحروف ، وذلك بان يجعل كل منزلة من المنازل القمرية الثمانية والعشرين مقابلة لحرف من حروف الألفباء الثمانية والعشرين ، وكل كوكب سيار لواحد من الأنبياء ، وكل منطقة من البروج لصفة من الصفات الالهية ؛ وعليه ، يصبح العالم « مسلماً » ، وتظهر حركة الأفلاك كعملية ينفذ نور الوجود من خلالها الى العالم كله بواسطة الصفات الالهية ، التي توزع نوره . وهذا التزاوج بين علمي الكون الإسلامي والهرمسي لدى ابن عربي قد بحثه بصورة مفيدة Burckhardt في كتابه Clé spirituelle de de l'astrologie musulmane d'après Mohiddin Ibn Arabi .

٧٣ — راجع Anawati est gardet في كتاب La mystique musulmane ص ٢٣٢ — ٢٣٣ ، حيث يربط المؤلفان بين هذه التعينات وبين احوال التفكر التي يبلغها المرء عن طريق الدعاء ، كما لخص ذلك ابن عطاءالله الاسكندري. راجع أيضاً Burckhardt, Introduction to Sufi Doctrine ص ٩٦ .

٧٤ — T. H. Weir ، « Translation of an Arabic Manuscript... » ص ٨١١ .

٧٥ — هذا القول المشهور أحد الأربعين حديثاً قدسياً ، التي يقوم عليها معظم النظرية الصوفية وتطبيقها ، والتي تحتوي على لب التعاليم الباطنية للنبي .

فيما يتعلق بعقائد ابن عربي عن الاتحاد راجع Burckhardt في Introduction to Sufi Doctrine الفصل السابع وخاصة الصفحة ٩٤ ، حيث أورد هذا الحديث وشرح .

٧٦ — الفصوص ، ص ١٠٤ ، La sagesse des prophètes ، ص ١٠٣-١٠٤ .

٧٧ — إن التدرج في جعل الدعاء باطنياً ، حتى يصبح دعاءً قلبياً ، وحتى يكتسب في حال تحققه قوة خلاقة ، أمر أساسي بالنسبة للتصوف ، وقد عالج Corbin باسهاب « الذكر المصحوب بالتجلي » عند الصوفيين ، وقوة القلب الخلاقة ، وقوة المتخيلة الخلاقة ايضاً ، في L'imagination créatrice ، الفصل الثاني والثالث. في هذه الدراسة القصيرة سوف يفقد شرح المعنى التخيل وعناصر أخرى من عقيدة ابن عربي متعلقة بعلم النفس . هذا الجانب من تعاليمه ، علاوة على كونه قد شرح في آثار Burckhardt و Corbin ، قد درسه أيضاً Asin Palacios في «La Psicologia segun Mohidin Abenarabi» ، في Actes du XIV Congrès Inter. des Orient (الجزائر ، ١٩٠٥) ، الجزء الثالث (باريس ،

١٩٠٧) ، وفي عدة من دراساته الأخرى المخصصة لابن عربي .

٧٨ — إن مغزى الدعاء في كل أشكاله ، واثره في التجلي ، ليوضح أنه مهما قصد بعقيدة وحدة الوجود المتعالية عند ابن عربي، فليس لها أدنى صلة بالتوحيدية الفلسفية (monism) التي كثيراً ما تقرن بها .

٧٩ — الفصوص ، ص ٦٢ و La sagesse des prophètes ص ٤٥-٤٦ ، حيث يكتب ابن عربي أيضاً في هذا الفصل عن « كلمة شيت» ان الإنسان اذ ينظر الى المرآة العادية يدرك أنه يستطيع أن ينظر الى سطح المرآة دون أن يرى صورته شخصياً ، أو ينظر الى صورته ولا يرى السطح . وهذا يصدق بالتالي على مشاهدة الله تعالى : فالصوفي يشاهد الله فيما لو لم « ير » ماهيته الشخصية ، في الله ، ولكنه لا « يرى » الله منفصلا . ثم يضيف أن المرآة هي الرمز الأكمل للعلاقة بين العالم والله ، ومشاهدة الانسان لله. وأن الله خلق المرآة خصيصاً حتى يتمكن الإنسان من ادراك هذه العلاقات التي لا يمكن التعبير عنها على أي وجه آخر .

٨٠ — كثيراً ما يشير جلال الدين الرومي ايضاً الى وحدة الأديان ولديه كثير من القصص في كتاب فيه ما فيه وكذلك في المثنوى ، تدل على وحدة المحتوى الباطني لجميع الرسالات السماوية اذا تجاوزنا المستوى الشكلي .

٨١ — ازدهر الإسلام في ذلك الوقت ، شيمة الاديان الأخرى ، في عالم منفصل كان بمثابة العالم كله بالنسبة اليه ، فلم تكن هناك حاجة كما هي الحال اليوم لتطبيق مبدأ عالمي الرسالة على نظائر معينة ودراسة للتفاصيل . راجع F. Schuon في The Transcendent Unity of Religions ، حيث عولجت هذه المسألة من جميع وجوهها .

٨٣ — ترجمان الأشواق (بيروت ، ١٩٦١) ، ص ٤٣٠ يجب أن ينظر إلى استعمال كلمة الحب في هذه القرينة وما يشابهها على أنها الجانب المتحقق للعرفان . إن الروحانية الإسلامية في أساسها عرفانية ، ولكنها عرفان يقترن دائماً بالحب ويمتليء بعبيره . وعندما يقابل الصوفيون الحب بالمعرفة ، فانهم يقصدون بالأول الحكمة المتحققة ، وبالثانية مجرد المعرفة النظرية التي لم تدخل في طور عملي

٨٣ — على سبيل المثال ، فإن مدرسة وحدة الشهود ، قد عورضت بمدرسة ابن عربي ، وحدة الوجود . ولكن ، حتى أعضاء هذه المدرسة (وحدة الشهود) قد تأثروا بالحكيم الأندلسي. راجع ميرولي الدين في مقاله «Reconciliation between Ibn Arabi's Wahdat al-Wujud and the Mujaddid's Wahdat al-Shuhud. في مجلة Islamic Culture ، العدد ٢٥ : ص ٤٣-٥١ (١٩٥١) .

٨٤ — لقد تناول Corbin اثر ابن عربي في الشرق وأهمية شخصيات مثل صدر الدين ، في « تعليقاته وحواشيه » على ...L'imagination créatrice ، راجع أيضاً سيدحسين نصر في Introduction to the Se Asl of Mulla Sadra

٨٥ — هذه المراسلات سوف تطبع قريباً للمرة الأولى على يد سيدي سليمان بوخشم في سلسلة كتب Institut Franco-Iranien في طهران .

٨٦ — هذه الشخصيات التي ليس لها حظ كبير من الشهرة ، والتي لها أهميتها في الحياة العقلية والروحية اللاحقة في ايران ، قد درست للمرة الأولى في الغرب من قبل Corbin في بعض كتاباته مثل «L'intériorization du sens en herméneutique Soufie iranienne» ، وفي دراسات أخرى جديدة له عن الشيعة ظهرت على مدى السنين في مجلة Eranos Jahrbuch وكتبه المذكورة في الفصل الثاني من هذا الكتاب ، وفي مقاله الأخير عن حيدر الاملي ، الذي ظهر في كتاب Mélanges Massé ، (طهران ، ١٣٤٢)

٨٧ — إن سرعة اندماج عقائد ابن عربي بالتشيع الاثني عشر ، ليطرح المسألة الهامة ، مسألة العلاقة الممكنة بينه وبين التشيع ، التي تأمل فيها عدد من الشخصيات الشيعية خلال القرون . من المعروف ان ابن عربي كان سنياً من الناحية الشرعية ، ومع ذلك فقد كتب رسالة عن الأئمة الاثني عشر نالت تقديراً فائقاً لدى متصوفي الشيعة ، كما أنه يتحدث في الفصل ٣٦٦ من الفتوحات عن المهدي (ع) وشروط رجعته بعبارات تتفق مع المصادر الشيعية المتداولة . إن التصوف إساسياً يتعالى عن التفرقة بين شيعي وسني الاسلام ، ولكن هناك لدى ابن عربي بالاضافة إلى تلك المبادىء الكلية المعترف بها لدى الباطنيين من شيعة وسنة ، عقائد ذات خصائص شيعية تدور على الامامة وأمور أخرى متعلقة بها ، مما يجعل مسألة علاقاته الممكنة بالتشيع مسألة مستعصية الحل .

٨٨ — لقد درس أثر الاسلام وخاصة عقـائد ابن عربي عـلى Dante Asin Palacios في Islam and the Divine Comedy المترجم من الأسبانية الى الانكليزية بقلم H. Sunderland (لندن ، ١٩٢٦) ؛ وفيما بعد E. Cerrulli في ، Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia (مدينة الفاتيكان ، ١٩٤٩) . وهذا الكتاب يؤيّد في معظمه نظريات Asin .

٨٩ — على سبيل المثال ، فقد نشرت شروح على الفصوص منذ عدة سنوات بقلم فاضل التوني أحد الحكماء البارزين اليوم في ايران . تحت عنوان « تعليقه بر شرح فصوص » (طهران ، ١٣١٦) —

٩٠ ــ حول الشيخ التادلى ، راجع مقال محمد التادلى « لاإله إلا الله » الذي ترجمه عبد الرحمن التادلى و R. Maridont في Etudes Traditionnelles ، العدد ٥٣ : ص ٣٤٤-٣٥٠ (دسمبر ١٩٥٢) ؛ ومقال La vie traditionnelle c'est la sincérité» ، المترجم مع حواشي بقلم A. Broudier ، في Etudes Traditionnelles عدد ٥٩ : ص ٢١٢-٢٢٧ (أغسطس ــ أكتوبر ١٩٥٨ ؛ والعدد ٥٩ : ص ٣٦٣-٣٧١ (نوفمبر ــ دسمبر ١٩٥٨) والعدد ٦٠ : صج ٨٤-٨٩ (مارس ــ ابريل ١٩٥٩) .

٩١ ــ كان الشيخ أحمد العلوى المعروف لدى مريديه بالشيخ ابن عليوا ، أحد الأولياء الكبار في هذا القرن ، وقد اتسع نفوذه حتى تعدى حدود بلاده الجزائر أثناء حياته وقد طبق اليوم العالم الاسلامي وتخطاه إلى الغرب ، حيث ظهرت عدة دراسات لسيرته وعقائده راجع A. Berque ، في مقال «Un mystique moderniste» ، في مجلة Revue Africaine ، ٧٩ : ٦٩١-٧٧٦ (١٩٣٦) ؛ و A Moslem Saint of the Twentieth Century ، M. Lings الممتازة (لندن ، ١٩٦١) .

ومما تجدر الاشارة اليه اهتمام الشيخ العلوى بدراسة الأديان الأخرى والرغبة في التقارب بين الإسلام والأديان الأخرى في وجه المادية والتجددية العصرية اللتين اعتبرهما عدواً مشتركاً لها .

المحتويات

••

٣ – إبن عربيّ والمتصوّفة

مراجع مختارة

الحواشي



